Ahmet Yaşar Ocak

# Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri



İLETİŞİM YAYINLARI

AHMET YAŞAR OCAK

**Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri**

Enderun Kitabevi, 1983 (1 baskı)

İletişim Yayınları 607 • Araştırma İnceleme Dizisi 96
ISBN-13: 978-975-470-783-0

1-8. BASKI 2000-2010, İstanbul
9. BASKI 2012, İstanbul

*DİZİ KAPAK TASARIMI* Ümit Kıvanç
*KAPAK* Fatoş Gencosman
*KAPAK FOTOĞRAFI* Şehnâme'de yer alan "Zal'ın Simurg tarafından kaçırılışı"nı tasvir eden gravürden detay
*UYGULAMA* Suat Aysu
*DÜZELTİ* Serap Yeğen
*DİZİN* M. Cemalettin Yılmaz
*BASKI ve CİLT* Sena Ofset · SERTİFİKA NO. 12064
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11
Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 03 21

**İletişim Yayınları** · SERTİFİKA NO. 10721
Binbirdirek Meydanı Sokak İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

AHMET YAŞAR OCAK

# Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri

## Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri

GENİŞLETİLMİŞ VE
GÖZDEN GEÇİRİLMİŞ BASKI


i l e t i ş i m

AHMET YAŞAR OCAK lisans eğitimini İstanbul Üniversitesi Tarih Bölümü'nde tamamladıktan sonra Hacettepe Üniversitesi Tarih Bölümü'nde yüksek lisans ve Strasbourg Üniversitesi Türkoloji Bölümü'nde doktora yaptı. Halen Hacettepe Üniversitesi Tarih Bölümü'nde öğretim üyesi olan Ocak, özellikle heterodoks İslâm'a dair çalışmaları ile tanınıyor. Ocak'ın 1980'den bu yana yayımlanan eserlerinin arasında *Babaîler İsyanı*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1980; *Veysel Karani ve Üveysilik*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1982; *İslam Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*, TKAE. Yayınları, Ankara, 1985 (1990, 1999); *Elvan Çelebi, Menâkbu'l-Kudsiyye fî Menâsıbi'l-Ünsiyye: Baba İlyas-ı Horasânî ve Sülalesinin Menka-bevî Tarihi*, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1985 (1995); *Türk Folklorunda Kesikbaş Kültü*, TKAE. Yayınları, Ankara, 1989; *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sufilik: Kalenderiler*, TTK. Yayınları, Ankara, 1992 (1999); *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler Yahut Dairenin Dışına Çıkanlar (15.-17. Yüzyıllar)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998; *Türkler, Türkiye ve İslâm* (İletişim Yayınları, 1999); *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, İletişim Yayınları, 2000; *Sarı Saltık: Popüler İslam'ın Balkanlar'daki Destânî Öncüsü*, TTK. Yayınları, Ankara, 2003; *İslam İnançlarında Hz. Ali*, TTK. Yayınları, Ankara, 2005; *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, TTK. Yayınları, Ankara, 2005; *Türk Sufîliğine Bakışlar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008; *Türkiye Sosyal Tarihinde İslamın Macerası*, Timaş Yayınları, 2010; *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2001; *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2011; *Osmanlı Sufiliğine Bakışlar*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2011.

# İÇİNDEKİLER

# BİRİNCİ BASKININ ÖNSÖZÜ

Bu araştırma, Türkiye'de Sünnîlik dışı İslâm anlayışının teşekkül dönemine ait daha evvel yayımladığımız, *Babaîler İsyanı* (Dergâh Yayınları, İstanbul, 1980) adlı kitabın devamı olarak tasarlanmıştır. Zikredilen bu kitapta, XIII. yüzyıl Anadolu'sunda heterodoks Türkmen çevrelerinin çıkardığı Babaî isyanı denilen ayaklanmanın ve bunun peşinden ortaya çıkan dinî hareketin mahiyeti araştırılmıştı. Bununla beraber, bu hareketi meydana getiren zümrelerin temsil ettiği heterodoks İslâm anlayışının nasıl bir yapıya sahip bulunduğu, hangi unsurlardan teşekkül ettiği, bu unsurların hangi menşe'lerden geldiği meselesine dokunulmamıştı.

Bu önemli mesele, merhum F. Köprülü'nün büyük bir vukufla başlattığı ve sonraki yerli yabancı bazı âlimlerin devam ettirdiği değerli araştırmalara rağmen yine de üzerinde çok çalışmayı gerektiren bir konu olarak duruyordu. Bunda şüphesiz her sahada olduğu gibi, dinî bakımdan da bir kaynaşma ve oluşma dönemi teşkil eden XIII.-XV. yüzyılları yansıtan kaynakların özellikle bu açıdan yetersiz kalmasının rolü büyüktür. Çünkü bu dönem kaynakları siyasî olaylar hakkında ihtiva ettikleri bol malzemeye karşılık, dinî hareketler konusunda çok yetersiz kalmaktadırlar.

İşte bu yetersizliğin bir ölçüde, üzerine pek eğilinmemiş evliyâ menâkıbnâmeleriyle giderilebileceği düşüncesi bu kitabın hazırlanmasına sebebiyet vermiştir. Böylece, özellikle Bektaşî menâkıbnâmelerinin taranması sonunda, XVI. yüzyıla kadar Anadolu'daki heterodoks İslâm anlayışının unsurları ve menşe'leri meselesinin çözümüne doğru bir adım atılabileceği sanılmaktadır. Yani bu kitap, İslâmî devir Türk metinlerinde İslâm öncesi inançlara ait kalıntıları tespit ve yorumlama yolunda bir çalışma mahiyetindedir.

Aslında, bu çeşit çalışmaların öncüsü, birçok meselede olduğu gibi, *Influence du Chamanisme Turco-Mongul sur les Ordres Mystiques Musulmans* (İstanbul, 1929) adlı, küçük fakat değerli araştırmasıyla yine F. Köprülü olmuştur. Uzun bir aralıktan sonra onu, "Dede Korkut Kitabı'nda eski inançlar ve gelenekler" (*TKA*, III-IV-V-VI [1966-1969] s.145-157) adlı makalesiyle A. İnan takip etmiştir. Bizde son olarak bu tarzda bir araştırma, Mustafa Canpulat tarafından "Divan–ı Lûgati't-Türk'te Şamanizm İzleri" (*TFAY*, 1974, s.19-34) ismiyle yayımlanmıştır. Dışarda ise, özellikle, *La Geste de Melik Danişmend* (Paris, 1960, 2 cilt) ve *Abu Muslim, Le Porte-Hache du Khorassan* (Paris, 1962) adıyla yayımladığı eserlerde bu konulara önemle dokunan tanınmış Fransız araştırıcılarından Irène Mélikoff'u ve Jean-Paul Roux'yu zikretmek gerekir. Bu sonuncunun "Recherches des survivances pré-islamiques dans les textes turcs musulmans" (*JA*, CCLXIV [1976]) başlıklı makalesiyle, "Dieu dans le Kitab-ı Dede Qorqut" (*REI*, XLIII1 [1975]) adındaki yazısını burada mutlaka anmalıdır.

Bu son iki yazı hariç, yukarıda zikredilenlerin hepsi hemen tamamıyla Şamanist kalıntıların araştırılmasına hasredilmiştir. İşte bu kitapta ilk defa olarak Bektaşî menâkıbnâmelerinde sade Şamanizm değil, diğer kaynaklardan gelme değişik inanç motifleri de incelenmeye çalışılmıştır.

Çalışmamıza ilk önce, isimleri kaynaklar kısmında anılan, bugün çoğu yazma halinde yedi Bektaşî menâkıbnâmesi esas alınmış, fakat Bektaşî ve Kızılbaş geleneklerinin kaynağı olan Babaî hareketini anlatan *Menâkıbu'l-Kudsîye*'nin de bunlara

eklenmesi uygun görülmüştür.

Bu sekiz menâkıbnâmede tespit edebildiğimiz inanç motiflerinin her biri, ait oldukları dinlere göre sınıflandırılarak gruplar halinde toplanmış ve öyle ele alınmıştır. Her motifin ait olduğu dindeki yeri imkân ölçüsünde tespit edildikten sonra, Türkler arasına ne zaman ve sûretle girdiği, nasıl yaşadığı, çeşitli tezahürleri, İslâmiyet'in kabulünden sonra hangi biçimleri aldığı konusuna elden geldiğince dikkat edilmiştir. Bunu yaparken, muhtelif Türk topluluklarının içtimâî ve iktisadî durumları daima göz önünde bulundurulmuştur.

Her motif incelenirken, İslâm öncesi ve günümüze kadar İslâmî devir Orta Asya Türk sahaları, Türkler'in Anadolu'ya yerleşmelerine kadar oturdukları Mâverâünnehir, Hârezm, Horasan gibi çeşitli coğrafî ve kültürel mıntıkalar ve nihayet günümüze kadar Anadolu ve Balkanlar sahası nazarı dikkate alınmıştır. Gerek İslâm öncesi ve İslâmî devir Orta Asya, gerekse Anadolu Türklüğüne ait çeşitli tarihî haberler, dinî-lâdinî menkabe, destan, efsâne ve masal nev'inden çeşitli metinler ve şifahî halk rivayetleri, mümkün olduğu kadar, motiflerin yorumlanması için başvurulan kaynaklar olmuşlardır.

Her motifin, başlangıcından günümüze kadar takip ettiği seyir, geçirdiği değişiklikler, zamanla ilâve edilen veya kaybolan unsurlara özellikle dikkat olunmuş; İslâmî devir için İslâmî motiflerle alâka konusu hesaba katılmış ve Kur'an-ı Kerim, hadis külliyatları vesair İslâmî kaynaklar gözden uzak tutulmamaya çalışılmıştır.

Motifler yorumlanırken, açık ve seçik durumlarda kendimize göre belli ölçüde bir sonuca varılmaya gayret edilmiş, aksi hallerde ihtimaller ortaya konularak kesin hükümden kaçınılmıştır. Motiflerin tahlil ve yorumuyla ilgili fikir ve kanaatlerde yanlış veya eksiklikler bulunabilir. Bunların sorumluluğu tamamıyla bu satırların yazarına aittir.

Bektaşî menâkıbnâmelerinin ilk defa bu tip bir çalışmaya kaynaklık ettikleri ve fazla tanınmadıkları düşüncesiyle tenkitli bir tanıtmalarının giriş kısmından önce "Kaynaklar" başlığıyla ele alınması usûl açısından uygun bulunmuştur. Giriş

kısmında, motiflerin menşe'leri olmaları itibariyle, İslâmiyet'ten önce Türkler'in mensup olduğu muhtelif dinlerin çeşitli Türk zümrelerindeki durumları ele alınmış, bu yolla, daha sonraki bölümlerde incelenecek olan inanç motiflerinin oturacakları zemin ve çerçeve hazırlanmaya çalışılmıştır.

Birinci bölümde, Türkler'in Şamanizm öncesi kendi öz inançlarıyla ilgili motifler üzerinde durulmuştur. İkinci bölümde, Şamanizm menşe'li motifler, üçüncü bölümde ise, bazı Uzak Doğu ve İran dinleriyle alâkalı olanlar ele alınmıştır. Nihayet dördüncü ve son bölüm, Kitab-ı Mukaddes'ten kaynaklandığını tahmin ettiğimiz motiflere ayrılmıştır.

Menâkıbnâmeler üzerinde çalışırken, birden fazla nüshası olanların muhtelif nüshaları imkân ölçüsünde görülmüş, fakat menkabeler hepsinde de aynı olduğu için mümkün mertebe en eski nüsha kullanılmıştır. Yayımlanmış olanların ise, önemli olan menkabelerin kendisi olduğu için, matbû nüshaları kullanılmış, gerektiğinde yazma nüshalara başvurulmuştur.

Eser baskıya verildikten kısa bir müddet sonra Ahmet Karamustafa tarafından *A study in preislamic survivals on a turkish musulman text: Vilâyetnâme* (Montréal, 1981) adıyla bir master tezi yapıldığı öğrenilmişti. Söz konusu tezin fotokopisinin getirilmesi için derhal teşebbüse geçilmişse de baskının tamamlandığı güne kadar maalesef elimize ulaşmamıştır.

Bu çalışmayla Anadolu Türk heterodoksisi tarihine küçük bir katkıda bulunabildiysek, gerçekten kendimizi mutlu sayacağız.

Burada, çeşitli bakımlardan yardımlarını gördüğüm değerli meslektaşlarım Doç. Dr. İsmail Erünsal, Doç. Dr. Rifat Önsoy, Doç. Dr. Özkan İzgi ve Yrd. Doç. Dr. Gümeç Karamuk'a teşekkürü borç bilirim.

**Ahmet Yaşar Ocak**

# İKİNCİ BASKININ ÖNSÖZÜ

Bu kitabın ilk baskısı, bundan tam on yedi yıl önce Enderun Kitabevi tarafından *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri* (İstanbul, 1983) adıyla yayımlanmıştı. Kitap o tarihten bu yana, aranan ve özellikle Alevîlik ve Bektaşîliğin 1990'lı yılların başından itibaren Türkiye'nin gündemini ağırlıklı olarak işgal etmeye başlamasıyla birlikte, bu alanda yapılan bilimsel ve popüler yayınlarda, *Babaîler İsyanı* (Dergâh Yayınları, İstanbul 2000, 3. bs.) isimli kitapla birlikte temel referanslar olarak itibar gördü. Alevîlik ve Bektaşîliğin inanç ve sosyal tarihinin anlaşılmasında bu iki kitabın ihmal edilmeyecek bir rolü olduğunu görmek, şüphesiz ki yazarı için çok sevindirici bir durumdu.

Kitabın amacı, bugüne kadar sistematik ve gelişmiş bir teoloji literatürü oluşturma imkânını bulamamış olan Bektaşîlik ve Alevîliğin temel inançlarının İslâm öncesi kökenlerini bulup çıkarmak ve bu köklerin günümüzde bazı ideolojik yayınların ileri sürdüğü gibi, gerek coğrafî alan, gerekse kültürel çevre anlamında tek kaynaklı olmayıp geniş bir zaman ve mekâna yayılan çok kültürlü bir bağdaştırmacılığın (senkretizm) ürünü olduğunu göstermekti. Kitap bu konuda belli bir başarı sağladı denebilir. Nitekim yerli yabancı araştırma-

cılar, bu senkretizmi teyit eder mahiyette peşpeşe yayınlar yaptılar.[1]

Bu mühim ve zor iş için, elimizde iki temel kaynak grubu vardı. Bunlardan birincisi, hiç şüphesiz ki, asırlar boyu giderek gelişmek suretiyle çok zengin ve renkli bir birikim meydana getirmiş olan Bektaşî (aynı zamanda Alevî) menâkıbnâmeleri, diğeri de, belki ondan da önemli ve üstelik çok daha geniş kapsamlı olan Alevî- Bektaşî nefesleri idi. Çünkü şahsî kanaatimiz, Alevî ve Bektaşî teolojisinin ancak ve ancak bu iki kaynak grubuna dayanılarak ortaya konulabileceği, dolayısıyla İslâm heterodoksisinin Anadolu ayağının yarattığı teolojinin bu yolla tespit ve analiz edilebileceği merkezindedir.

İşte eldeki kitap, ikincisine nispetle daha kolay ve daha az zaman alacak olan birinci kaynak grubu, yani Bektaşî menâkıbnâmeleri üzerinde yapılan bir çalışmayı ihtiva etmektedir. Mamafih Alevî-Bektaşî nefeslerinden de yeri geldikçe yararlanılmıştır. İkinci kaynak grubunu ise paralel yönde, ama ayrı bir kitabın konusu yapmayı düşünmüştük. Fakat bugüne kadar bu ikinci safhayı gerçekleştirmek, diğer çalışmalarımız sebebiyle mümkün olmadı. Bununla beraber aradan geçen yıllar, bize teselli kaynağı olan bir imkân ortaya çıkardı. Bundan onbeş yıl önce ancak fişleme metoduyla gerçekleştirilebilecek böyle bir çalışma, artık bilgisayarda veritabanı oluşturmak suretiyle daha kolay, daha kısa zamanda ve daha emin bir yolla yapılabilir hale geldi.

---

1 Msl. bkz. Irène Mélikoff, *Sur les Traces du Soufisme Turc: Recherches sur l'Islam Populaire en Anatolie,* İstanbul 1992, Isis Yayınları (Türkçesi: *Uyur İdik Uyardılar: Alevîlik-Bektaşîlik Araştırmaları,* tercüme Turan Alptekin, İstanbul 1993, Cem Yayınları, (burada bu Türkçe tercüme kullanıldı) içinde s.29-52, 117-138, 151-162; aynı yazar *Hadji Bektash: Un Mythe et se Avatars, Genèse et Evolution du Soufisme Populaire en Turquie,* Leiden 1998, E.J. Brill (Türkçe'si: *Hacı Bektaş: Efsaneden Gerçeğe,* tercüme Turan Alptekin, İstanbul 1998, Cumhuriyet Kitabevi, 1. bs. (burada Türkçe'si kullanılmıştır), s.235-253. Yazar her iki kitabında da belirtilen sayfalar arasında Alevî-Bektaşî inançlarını meydana getiren senkretizmin ögeleleri ve bunların kökenlerini tartışır; Nejat Birdoğan, *Anadolu Alevîliğinde Yol Ayrımı (İçerik ve Köken),* İstanbul 1995, Mozaik Yayınları Birdoğan bu muhtevalı çalışmasında Alevîlik'teki Şamanist, Zerdüştî, Maniheist, Budik etkilere, Hıristiyanlık tesirlerini tartışmaya uzun sayfalar ayırmıştır.

Bu amacımızdan vazgeçmiş değiliz. Mutlaka geçekleştirilmesi gereken bu ikinci aşamayı -inşaallah- ileriki bir tarihte tatbik mevkiine koymayı düşündüğümüzü belirtelim. Bu tür çalışmaların ne kadar lüzumlu olduğu, 1990'lardan itibaren çok çarpıcı bir biçimde ortaya çıktı.

1990'ların başından bu yana, Türkiye'de Bektaşîlik ve Alevîliğin inanç kökenleri ve temellerinin tarihsel arkaplanı hakkında, Bektaşî ve Alevî kesime mensup bazı yazarların da dahil olduğu, özellikle popüler nitelikli yayınlarda, birbiriyle çelişen değişik görüşler, hipotezler ortaya atıldı. Bu yazarlardan bir kısmı, Alevîliğin temeli olarak antik Anadolu kültür ve inançlarına ağırlık verirken,[2] bir başka kısmı Mezopotamya din ve kültürünü öne çıkarıyordu.[3] Daha sonra Kürt kökenli bazı Alevî yazarları ise, yaptıkları popüler yayınlarda, Zerdüştîlik ve Mazdekizm gibi eski İran dinlerini Alevîliğin temeli olarak alıyorlar, dolayısıyla Alevîliğin Türk kökenli değil, Kürt kökenli olduğunu dolaylı yoldan ispata çalışıyorlardı.[4] Ama bütün bunlar arasında, eski Türk inanç ve kültürlerinden, dinlerinden gelen katkıların önemi ve rolü neredeyse yok sayılacak kadar dikkate alınmıyordu. Bugün şurası bir gerçektir ki, Türkiye Alevîliği yalnızca Türkler'den ibaret değildir. Onlar kadar olmasa da ihmal edilemeyecek sayıda Kürt Alevîleri de vardır. Ama Alevîlik ve Bektaşîlik münhasıran Kürtler'in yarattığı bir olgu değildir. Kitap okunduğu zaman bu olgu çok açık bir şekilde ortaya çıkacaktır.

Gerçi daha Ziya Gökalp zamanından beri Alevîlik ve Bektaşîliğin münhasıran eski Türk Şamanizmi'nden doğduğuna dair eski ve yerleşik bir görüş bulunuyor ve bu 1970'li yıllarda merhum Mehmet Eröz tarafından kuvvetle vurgulanıyor-

---

2 Msl. bkz. İ. Zeki Eyüboğlu, *Bütün Yönleriyle Bektaşilik (Alevilik)*, İstanbul 1980, Yeni Çığır Yayınları.

3 Msl. bkz. Faik Bulut, *Alisiz Alevilik*, Ankara 1997, Donuk Yayınları.

4 Cemşid Bender, *Kürt Uygarlığında Alevilik*, İstanbul 1991, Kaynak Yayınları; E. Xemgin, *Aleviliğin Kökenindeki Mazda İnancı ve Zerdüşt Öğretisi*, İstanbul 1995, Berfin Yayınları; Munzur Çem, *Dersim'de Alevilik*, İstanbul 1999, Pêrî Yayınları.

duysa da,[5] diğerlerinde olduğu gibi bunda da bir aşırılık payı vardı. Nitekim 1980'lerde eldeki bu kitabı hazırlarken incelediğimiz temel kaynaklar, gözlemlediğimiz Alevî ve Bektaşî çevreleri, Alevîlik ve Bektaşîlik inançlarının temelinde eski Orta Asya Şamanizmi kadar, belki ondan da fazla, özellikle Budizm gibi eski Uzak Doğu, Zerdüştîlik, Mazdekizm ve fakat münhasıran Maniheizm gibi antik İran dinlerinin çok önemli katkısı bulunduğunu, hatta bir ölçüde Hıristiyanlık ve Musevîlik etkilerinin ve tabii olarak antik Anadolu ve Mezopotamya mitolojisinin de payını unutmamak gerektiğini bize göstermişti.

Bugün, muhafazakâr Bektaşî ve Alevî çevreleri, söz konusu bu senkretizmi reddetmekte, inançlarının bu gibi İslâm dışı kaynaklardan değil, yalnızca İslâm'dan kaynaklandığını özellikle vurgulamaktadırlar. Onların bu kanaatleri şüphesiz ki saygıya lâyıktır. Bizim böyle bir kanaati değiştirme veya karşı koyma gibi bir niyetimizin olmadığını, ama diğer yandan, bir araştırmacı sıfatıyla bilimsel gerçekleri bulup çıkarmak, bulduğumuza inandığımızda da açıklamak durumunda olduğumuzu unutmamak gerekir.

İşte bu kitap, Alevî ve Bektaşî inançlarının yalnızca belli bir etnik veya dinî köken ve kültürün değil, Orta Asya'dan Balkanlar'a kadar uzanan geniş bir coğrafyanın ürünü olduğunu göstermek için yazıldı.

Bundan kısa bir zaman önce İletişim Yayınları kitabın *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri* (İstanbul 2000) adı altında sınırlı sayıda yeni bir baskısını yaptı. Bu baskı, daha önce Enderun Kitabevi tarafından yukarıda belirtilen ilk isimle yayımlanan baskının aynı idi ve sadece ismi değişmişti. Fakat ne yazık ki bu baskıda, taşıdığı -muhtevaya uygun, asıl taşıması gereken- daha uygun yeni başlığının altında, eski adının yer almadığı üzüntüyle görüldü. Ayrıca bu baskının sonunda genel

---

5 M. Eröz, *Türkiye'de Alevilik Bektaşilik,* İstanbul 1977 [Daha sonra Kültür bakanlığı'nca da bastırılan bu kitabın üçüncü bölümü, ayrıca *Eski Türk Dini (Gök Tanrı İnancı) ve Alevilik Bektaşilik* adıyla bir kere daha yayımlanmıştır: İstanbul 1992, TDAV Yayınları].

dizin de yoktu. Buna rağmen bu baskı kısa zamanda tükendi ve yeni bir baskının yapılması gerekli hale geldi.

Bu bize, ilk basım tarihinden bu yana geçen süre içinde ortaya çıkan yeni kaynak ve modern literatüre dayanarak kitabı güncelleştirmek ihtiyacını hissettirdi. İşte şimdi elde bulunan bu yeni baskı, söz konusu kitabın gerek üslup ve muhteva açısından, gerekse düzeni itibariyle tekrar gözden geçirilmiş, yeni kaynak ve araştırmalardan sağlanan verilerle zenginleştirilmiş, genişletilmiş, dolayısıyla metni, dipnotları ve bibliyoğrafyası güncelleştirilmiş yeni şeklidir. Bu baskıda, daha öncekinde kullanma fırsatını ve imkânını bulamadığımız üç menâkıbnâme (*Koyun Baba, Demir Baba ve Veli Baba Vilâyetnâmeleri*) daha yer almaktadır. Modern araştırmalara gelince, bunlardan Batı'da yayımlanmış olmakla beraber Türkçe'ye çevrilenlerin -Türk okuyucusunun kolayca ulaşmasını sağlamak amacıyla- Türkçe çevirileri kullanılmış, ama orijinal isimleri de kaydedilmiştır.

Okuyucuların ilkine nispetle bu yeni baskıyı daha doyurucu bulacaklarını, ileriki baskılar için, alanın uzmanı meslektaşların değerli katkılarını esirgemeyeceklerini ümit ediyor, İletişim Yayınları'na bu baskıya imkân sağladığı için teşekkürlerimizi sunuyoruz.

**Ahmet Yaşar Ocak**

# KISALTMALAR LİSTESİ

| | |
|---|---|
| Barthold, *Türkistan* | : *Moğol İstilâsına Kadar Türkistan*, haz.: H.D. Yıldız, İstanbul, 1981. |
| *Dersler* | : *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, haz.: K. Yaşar Kopraman - A. İsmail Aka, Ankara, 1975. |
| *"Hıristiyanlık"* | : "Moğol istilâsına kadar Orta Asya'da Hıristiyanlık", *TM*, I(1925). |
| Cahen, *La Turquie* | : *La Turquie Pré-ottomane*, Paris, 1988. |
| Cezbî, *Vilâyetnâme - SAS* | : *Vilâyetnâme-i Seyyid Ali Sultan*, Ankara Cebeci İl Halk Kütüphanesi, nr. 1189. |
| Chavannes, *Documents* | : *Documents sur les Tou-kiue occidentaux*, Paris, 1900. |
| *"Le cycle"* | : "Le cycle turc des douze animaux", *T'oung-Pao*, VIII1 (1906). |
| *Traité manichéen* | : *Un traité manichéen retrouvé en Chine* (Paul Pelliot ile), Paris, 1912. |
| *DTCFD* | : *Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Ankara. |
| *EFM* | : *Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul. |

| | | |
|---|---|---|
| *EI 1-2* | : | *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden, 1. ve 2. bs. |
| Eliade, *Chamanisme* | : | *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1974, 2. bs. |
| *Traité* | : | *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1975. |
| Elvan Çelebi, *Menâkıb-Kud.* | : | *Menâkıbu'l-Kudsîye fî Menâsıbi'l-Ünsîye*, Konya Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi, nr. 4937. |
| Esin, *"Türk kültür tarihi"* | : | "İslâmiyet'ten önceki Türk kültür tarihi ve İslâm'a giriş", *TKEK*, ayrı basım, İstanbul, 1978. |
| Esirî, *Vilâyetnâme-SŞ.* | : | *Vilâyetnâme-i Sultan Şucâuddîn*, Orhan Köprülü nüshası. |
| Gölpınarlı, *Nefesler* | : | *Alevî-Bektaşî Nefesleri*, İstanbul, 1963. |
| Grenard, *Turkestan* | : | *Le Turkestan et le Tibet*, Paris, 1898. |
| Grousset, *Traces* | : | *Sur les traces du Bouddha*, Paris, 1950. |
| *İA* | : | *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1950. |
| *İAED* | : | *İslâm Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Ankara. |
| *İFD* | : | *İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara. |
| İnan, *Şamanizm* | : | *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Ankara, 1972, 2. bs. |
| *"Türk boyları"* | : | "Türk boylarında dağ, ağaç, pınar kültü", *Reşit Rahmeti Arat İçin*, Ankara, 1966. |
| *İTED* | : | *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, İstanbul. |
| *JA* | : | *Journal Asiatique*, Paris. |
| Köprülü, *İlk Mutasavvıflar* | : | *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara, 1976, 3. bs. |
| *Influence* | : | *Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans*, İstanbul, 1929. |
| *Kuruluş* | : | *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, Ankara, 1972, b. bs. |

| | |
|---|---|
| *"Hukûkî semboller"* | : "Orta zaman Türk devletlerinde hukûkî semboller", *THİTM*, II (1939). |
| Küçük Abdal, *Vilâyetnâme-OB.* | : *Vilâyetnâme-i Otman Baba*, Ankara Cebeci İl Halk Kütüphanesi, nr. 495. |
| *Menâkıb-HBV* | : *Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî*, nşr. A. Gölpınarlı, İstanbul, 1958. |
| *Menâkıb-KB.* | : *Menâkıb-ı Kaygusuz Baba*, Abdurrahman Güzel nüshası. |
| *Menâkıb-VB.* | : *Veli Baba Menâkıbnâmesi,* haz. Bedri Noyan, İstanbul 1993. |
| *MTM* | : *Millî Tetebbûlar Mecmuası*, İstanbul. |
| *OA* | : *Osmanlı Araştırmaları*, İstanbul. |
| Ögel, *Türk Kültürü* | : *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, İstanbul, 1971, I. cilt. |
| *Hun Tarihi* | : *Büyük Hun İmparatorluğu Tarihi*, Ankara, 1981, I. cilt. |
| *REI* | : *Revue des Etudes Islamiques*, Paris. |
| *RHR* | : *Revue d'Histoire des Religions*, Paris. |
| Roux, *Faune* | : *Faune et flore sacrées dans les sociétés altaïques*, Paris, 1966. |
| *Traditions* | : *Les traditions des nomades de la Turquie méridionale*, Paris, 1970. |
| *Eski Din* | : *Türklerin ve Moğolların eski dini,* tercüme Aykut Kazancıgil, İstanbul 1994. |
| *"Religion"* | : "La religion des Turcs de l'Orkhon de VIIe et VIIIe siècles",*RHR*, 1-2(1962). |
| *"Fonctions"* | : "Fonctions chamaniques et valeur du feu chez les peuples altaïques", *RHR*, 1 (1976). |
| *"Recherches"* | : "Recherches des survivances pré-islamiques dans les textes turcs musulmans", *JA*, CCLXIV (1976). |
| *SAD* | : *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, Ankara. |
| *ST* | : *Studia Turcica,* Budapeşte. |

| | |
|---|---|
| *TA* | : *Türk Ansiklopedisi*, İstanbul, 1942. |
| Tanyu, *Adak Yerleri* | : *Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri*, Ankara, 1967. |
| *İnançlar* | : *Türklerde Taşla İlgili İnançlar*, Ankara, 1968. |
| *TD* | : *Tarih Dergisi*, İstanbul. |
| *TDA* | : *Türk Dünyası Araştırmaları*, İstanbul. |
| *TDAY* | : *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı*, Ankara. |
| *TDED* | : *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, İstanbul. |
| *TDEK* | : *Türk Dünyası El Kitabı*, Ankara, 1976. |
| *TED* | : *Tarih Enstitüsü Dergisi*, İstanbul. |
| *TFAD* | : *Türk Folklor Araştırmaları Dergisi*, İstanbul. |
| *TFAY* | : *Türk Folklor Araştırmaları Yıllığı*, Ankara. |
| *THEA* | : *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi*, İstanbul, 1935. |
| *THİTM* | : *Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası*, İstanbul. |
| *TK* | : *Türk Kültürü*, Ankara. |
| *TKA* | : *Türk Kültürü Araştırmaları*, Ankara. |
| *TKEK* | : *Türk Kültürü El Kitabı*, İstanbul, 1978. |
| *TM* | : *Türkiyat Mecmuası*, İstanbul. |
| Togan, *Giriş* | : *Umûmî Türk Tarihine Giriş*, İstanbul, 1970, 2. bs. |
| *TY* | : *Türk Yurdu*, İstanbul. |
| *VD* | : *Vakıflar Dergisi*, Ankara. |
| *Vilâyetnâme-AM* | : *Vilâyetnâme-i Abdal Musa*, Bedri Noyan nüshası. |
| *Vilâyetnâme-DB* | : *Demir Baba Vilâyetnâmesi*, haz. Bedri Noyan, İstanbul 1996. |
| *Vilâyetnâme-HS* | : *Vilâyetnâme-i Hacım Sultan (Das Vilâ-* |

| | | |
|---|---|---|
| | | *jet-nâme des Hadschim Sultan)*, nşr. Rudolf Tschudi, Berlin, 1914. |
| *Vilâyetnâme-KBS.* | : | *Vilâyetnâme-i Koyun Baba Sultan*, Ankara Millî Kütüphane, Mikrofilm Arşivi, no: 3038. |
| *WZKM* | : | *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.* |

## Umûmî Düşünceler

İslâm dünyasında IX. yüzyıldan itibaren tasavvuf cereyanının görülmeye başladığı, XI. yüzyıldan beri de tarikatların teşekkül ettiği malûmdur. Bu gelişmeye paralel olarak, bir velînin kerâmetlerini anlatan kısa hikâyeler demek olan *menkabe*ler yavaş yavaş ortaya çıkmıştır. Bunlar ilk önce tasavvufî *tabakat* (biyografi) kitaplarında ve *evliyâ tezkireleri*nde yer almıştır. Muhtemelen XIII. yüzyıldan başlayarak, tek bir velî hakkındaki menkabeleri toplayan ve kendilerine *Menâkıb, Menâkıbnâme* veya bazan da *Vilâyetnâme* (yahut *Velâyetnâme*) denilen müstakil eserler doğmuş, Arapça, Farsça veya Türkçe gibi çeşitli dillerde yazılıp İslâm âleminin her tarafında okunur olmuşlardır.[1]

Bugünkü bilgilerimize göre, muhtemelen XIII. yüzyıldan itibaren Anadolu'da da evliyâ menâkıbnâmeleri kaleme alınmaya başlamış olmalıdır. O devirde burada faaliyet gösteren Mevlevîlik, Kadirîlik, Rifâîlik, Vefâîlik ve benzeri tarikat çevrelerinde

1 Bu konularda daha geniş bilgi için şuna bakılmalıdır: Ahmet Yaşar Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler: Metodolojik Bir Yaklaşım*, TTK Yayınları, Ankara 1997, 2. bs.

ün salmış büyük pirlerin ve şeyhlerin adına birtakım menâkıbnâmeler tertip edildiğini biliyoruz. Bunların ancak bir kısmı günümüze ulaşabilmiştir.

İşte XIII. yüzyılın ikinci yarısına doğru, Seyyid Ebu'l-Vefâ Bağdadî (öl. 1105) tarafından kurulmuş olup Anadolu Türkmen çevrelerinde Baba İlyas-ı Horasanî'nin (öl. 1240) temsil ettiği Vefâîlik tarikatı içinde yeni bir bağdaştırmacı (senkretik) heterodoks akım meydana geldi.[2] Babaî hareketi adıyla niteliyebileceğimiz bu akım, XIV. yüzyılın başlarına kadar yarım yüzyıl boyunca gelişerek *Rum Abdalları* (Abdâlân-ı Rum) denilen zümreyi meydana getirdi.[3] İlk Osmanlı hükümdarlarının da desteklerini sağlayan bu zümre mensupları, devletin kuruluş yılları boyunca fetihlerde ve iskân hareketlerinde de önemli işler gördüler.[4]

---

2 Gerek Anadolu tasavvuf tarihi, gerek Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşu ve dolayısıyla ile Rum Abdalları, gerekse Anadolu Alevîliğinin teşekkülü konusunda mühim bir tarihsel rol oynadığı, 1980'lerden sonra ve özellikle 1990'larda fark edilmeye başlayan Tacü'l-Arifîn Seyyid Ebu'l-Vefâ Bağdadî ve tarikatı Vefâiliğin önemi, son zamanlarda Halil İnalcık ve I. Beldiceanu gibi önde gelen tarihçiler tarafından da bahis konusu edilmeye başlamıştır. Ebu'l-Vefâ ve Vefâiyye hakkında ileride geniş bir monografi yayımlamak artık şart gibi görünmektedir.

3 Bütün bu olaylar ve bahsi geçen şahıslar için F. Köprülü'nün şu eser ve makalelerine bakılmalıdır: *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, DİB Yayınları, Ankara, 1976, 3. baskı; "Anadolu'da İslâmiyet", *EFM*, 4-6 (1338-1340), s.281-486; "Bektaşîliğin Menşe'leri", *TY*, III (1341), s.121-140; "Abdal", *THEA*, İstanbul, 1935. Ayrıca A. Gölpınarlı'nın *Yunus Emre ve Tasavvuf* (İstanbul, 1961) adlı eserinde de hayli aydınlatıcı bilgiler bulunmaktadır. Bunlardan başka şunlara da bakılabilir. A Yaşar Ocak, *Babaîler İsyanı: Alevîliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2000, 3. bs.; aynı yazar, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sufilik: Kalenderîler*, TTK Yayınları, Ankara 1999, 2. bs. ; Ahmet T. Karamustafa, *God's Unruly Friends: Dervishes Groups in the Islamic Later Period 1200-1250*, Salt Lake City, 1994.

4 Rum Abdalları'nın ilk fetihlerdeki ve iskân hareketlerindeki rolleri, bilindiği üzere Ö. L. Barkan'ın "Kolonizatör Türk Dervişleri" (*VD*, II (1942), s.279-365) adlı makalesinde incelendiği gibi, bunların tasavvufî karakterleri ve Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşundaki rolleri meseleleri şuralarda tartışılmıştır: A. Yaşar Ocak, "Les milieux soufis dans les territoires du beylicat ottoman et le problème des 'Abdalan-ı Rum' (1300-1389)", *The Ottoman Emirate (1300-1389)*, ed. Elizabeth A. Zachariadou, Rethymnon 1993, s.145-158 (Türkçesi:

XIV-XV. yüzyıl boyunca, esas itibariyle Yesevî, Hayderî ve Vefâî tarikatları bünyesinde yer alan Kalenderî zümrelerinden bu sonuncusuna mensup bulunan Baba İlyas'ın halifelerinden olup büyük bir ihtimalle aynı zamanda Hayderî de olan Hacı Bektaş-ı Velî (öl.1271) an'aneleri etrafında toplanarak nihayet yeni bir tarikat şekline dönüşen Babaî akımı, kendine isim babası olarak Hacı Bektaş'ı seçti ve böylece XVI. yüzyılda Bektaşîlik adını aldı.[5]

XV. yüzyılın sonlarına doğru, bu yeni tarikat çevrelerinde başta Hacı Bektaş olmak üzere, Hacım Sultan, Abdal Musa... Kaygusuz Abdal gibi onun yakın halifelerinden bazıları ve Rum Abdalları'nın ileri gelenleri için yeni menâkıbnâmeler yazıldı ki, bunlara genellikle *Vilâyetnâme* (*Velîlik kitabı*) denildiği görülmektedir. Bunlar henüz Bektaşîliğin resmen kurulmadığı, Alevîliğin ortaya çıkmadığı bir dönemde, Rum Abdalları içindeki çeşitli Kalenderî zümreleri içinde, o zümrelerin pirlerinin adına teşekkül eden menkabeleri toplayan eserlerdir. Dolayısıyla, aslına bakılırsa bunlara Bektaşî menâkıbnâmeleri demek vâkıaya pek uygun düşmez. Ancak bu menâkıbnâmeler bugüne Bektaşî çevreleri vasıtasıyla intikal ettiği, bunlarda bahis konusu edilen pirler, Bektaşîlik tarafından benimsendiği için bugün bunlara Bektaşî menâkıbnâmeleri diyoruz. Bu eserler vasıtasıyla hem bu şahsiyetlerin hâtıraları hem de telkin ettikleri inançlar, tarikat çevrelerinde ve aynı menşe'e mensup bulunmaları dolayısıyla, sonradan *Kızılbaş* veya *Alevî* adını alacak zümreler arasında yaşatıldı. İşte bu özellikleri sebebiyle bahis konusu menâkıbnâmeler, ait oldukları bu çevrelerin inançlarını doğrudan ve yetkiyle aksettiren birinci dereceden önemli kaynaklar durumuna gelmektedir. Ayrıca şu hususu da hesaba katmak gerekir: Daha Anadolu Selçuklu Devleti'nin kuruluşundan itibaren Sünnî Müslümanlık anlayışını resmen benimsemiş ve devletin dayanağı

---

*Osmanlı Beyliği (1300-1389)*, tercüme G. Ç. Güven-İ Yerguz- T. Altınova, İstanbul 1997, TV Yurt Yayınları, s.159-172. Burada Türkçesi kullanılmıştır).

5 Bektaşîliğin doğuşu meselesi, yukarıda zikredilen *Kalenderîler* adlı monografimizde geniş olarak tartışılmıştır. Oraya bakılabilir.

yapmış bir ülkede, İslâm öncesi bir dönemin canlı izlerini yansıtan Sünnîlik dışı bir Müslümanlık anlayışını sergileyen eserlerin rahatça yazılıp okunacağını, elden ele dolaşacağını beklemek zordur. Herhangi Sünnî bir akaid veya fıkıh kitabı gibi, heterodoks çevrelerden çıkma bir kitaba hâlâ rastlanmamasının, tek sebebi olmasa bile, belki en önemli sebebi bir anlamda budur. Eğer bu tip eserler bugüne kadar ortaya çıkmamışsa, bugünden sonra da çıkmayacağını tahmin etmek zor değildir. Şayet bunun aksi olsaydı, vaktiyle İran'da olduğu gibi, Anadolu'daki İslâm heterodoksisinin de kendi çapında hayli sistemli ve gelişmiş bir doktrin haline yükselmiş bulunması gerekirdi. İşte ancak böyle bir doktrin içinden zikredilen mahiyette eserler beklenebilirdi.

Oysa, bütün Selçuklu ve Osmanlı dönemi boyunca İslâm düşünce tarihinde önemli bir iz bırakabilecek hemen hiçbir eser ortaya çıkmadığını görüyoruz. Hacı Bektaş'a ait olduğu söylenen *Makalât* ve Kaygusuz Abdal'a nispet edilen *Vücûdnâme*, *Budalânâme* ve benzeri popüler eserlerin ise, gerçekten adı geçenler tarafından mı, yoksa onlara izafe edilerek daha sonraki yüzyıllarda mı yazıldığı, bu eserlerin ciddî birer muhteva kritiğine tabi tutulmak suretiyle incelenmesi ve yayımlanması söz konusu olmadığından, henüz tam açıklığıyla ortaya konamamıştır.

İnceleme konumuza temel teşkil eden Bektaşî menâkıbnâmeleri, işte bu sebeple bizim için cidden değerli ve eşi bulunmaz birer kaynak olmaktadırlar. Onlar, hitap ettikleri çevrelerin *akaid ve ilmihal* kitabı (kateşizm) vazifesini görmüşler ve hâlâ da görmektedirler. Her biri İslâm öncesi devirlerden çok tabii bir şekilde süregelen inançları gayet tabii bir üslûp ve sade bir dille görünüşte İslâmî bir kerâmet hikâyesine dönüştürerek okuyucusuna yansıtmaktadır. Bu menkabeler, eğlenmek için okunan, rastgele uydurulmuş masallar değildir; onların gerçek olduğuna inanılarak okunur. Bu yüzden yarı mukaddes metinlerdir. Böyle oldukları için de, yazıldıkları tarihlerden günümüze kadar -belki ufak tefek kelime değişikliklerinin dışında- hiç bozulmadan yazıla ve okunagelmişlerdir.

Burada, inanç motiflerinin incelenmesine geçmeden önce, konumuzun ana kaynaklarını teşkil eden bu eserlerin sıra ile, tenkitli bir şekilde tanıtılmalarının gerekli olduğunu sanıyoruz.

## Menâkıbu'l-Kudsîye Fi Menâsıbi'l-Ünsîye (Elvan Çelebi)

Daha eskisi bulunmadığı sürece Anadolu sahasında yazılan ilk menâkıbnâmelerden biri olduğu şimdilik söylenebilir. Yazarı XIV. yüzyıl Türk tasavvuf edebiyatının önemli simalarından Âşık Paşa'nın oğlu Elvan Çelebi'dir. Kendisinin doğum ve ölüm tarihi bilinmemekle beraber, XIV. yüzyılın ilk üç çeyreği içinde yaşadığı kesindir. Bu zat aynı zamanda Baba İlyas-ı Horasanî'nin de dip torunudur. Babasından sonra şeyhlik makamına geçmiş olup, Çorum-Mecidözü arasında kendi adıyla anılan Elvançelebi köyünde kurduğu zâviyesinde hayatını geçirmiş ve burada ölmüştür.[6]

Eser bütünüyle göz önüne alındığı zaman, tam anlamıyla bir menâkıbnâme demek zordur. *Menâkıbu'l-Kudsîye* gerçekte XIII. ve XIV. yüzyıllar Anadolu'sunda önemli siyasî ve dinî roller oynayan Baba İlyas, oğlu Muhlis Paşa ve onun oğlu Âşık Paşa ile halifelerinin, menkabe unsurlarıyla karışık tercümeihalleridir denilebilir.[7]

---

6 Elvan Çelebi'nin hayatı için bkz. Edirneli Mecdî, *Terceme-i Şakayık*, İstanbul, 1269, s.22; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1333, I, 110; ayrıca bkz. Semavi Eyice, "Çorum'un Mecidözü'nde Aşık Paşa Oğlu Elvan Çelebi Zâviyesi", *TM*, XV (1969), s.211-246.

7 Eser hakkında ilk tanıtma yazısını Mehmet Önder yayımlamıştır: "Eine Neuendeckte Quelle zur Geschichte der Seltschuken in Anatolien", *WZKM*, LV (1959), s.84-88. Daha geniş ve tahlilî bir inceleme tarafımızdan kaleme alınmıştır: "XIII. ve XIV. yüzyıllar Anadolu Türk tarihi bakımından önemli bir kaynak", *TD* (Uzunçarşılı Hatıra Sayısı), 32 (1979), s.91-102. Eserin genel mahiyette bir tanıtması da Sadettin Buluç tarafından yapılmıştır: "Elvan Çelebi'nin Menâkıbnâmesi", *TM*, XIX (1977-1979), s.1-6. Gerek eser, gerekse yazarı hakkında daha geniş bilgi şuradadır: Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye fî Menâsıbi'l-Ünsiyye: Baba İlyas-ı Horasânî ve Sülalesinin Menkabevî Tarihi*, nşr. İsmail E. Erünsal-A. Yaşar Ocak, TTK Yayınları, Ankara 1995, 2. bs., inceleme kısmı.

Başta *Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî* olmak üzere, hemen bütün Bektaşî menâkıbnâmelerinde rastlanan önemli inanç motiflerinin çoğu bunda mevcuttur. Bugün, Elvan Çelebi'nin kendi kaleminden çıkan ve 760/1358-9'da yazılan asıl nüsha elde bulunmamakla beraber, belki de bundan çıkarılan daha geç tarihli, kısmen eksik bir nüsha vardır.[8] Bu nüsha hâlihazırdaki durumuyla 118 varaktan ibarettir ve manzum olarak kaleme alınmıştır.

*Menâkıbu'l-Kudsîye*'nin muhtevası kısaca şöyle özetlenebilir: İlk kısmı, Baba İlyas'ın şeyhi Dede Ğarkın'dan bahsetmektedir. Anadolu'ya yerleşmesi, müridleri, zamanın hükümdarı ile olan ilişkileri kısaca açıklanır. Daha sonra, Baba İlyas'ın adı geçen şeyhin halifesi sıfatıyla Amasya yakınlarına yerleşmesi, buradaki hayatı ve nihayet isyan olayı anlatılır. Bu arada Baba İlyas'ın halifesi olup isyanda büyük payı bulunan Baba İshak'tan da bahsolunur. Üçüncü kısımda, Baba İlyas'ın dört oğlundan ve asıl beşinci ve küçük oğlu Muhlis Paşa'nın hayatından söz edilir. Onu, Âşık Paşa'nın hayatının hikâyesi takip eder. Son kısımda ise, bütün bu sayılan şahsiyetlerin halifelerinin hikâyeleri naklolunur.

Eser, temel olarak Baba İlyas, Muhlis Paşa ve Âşık Paşa'nın etrafındakilerin ve bizzat bu sonuncusunun sözlü rivayetlerine dayanmaktadır. Yazılı kaynakları olup olmadığı konusunda herhangi bir kesin kayıt yoktur. Yalnız metinde, Muhlis Paşa'nın Baba İlyas ve halifelerinin kerâmetlerini anlatan bir menâkıbnâme yazdığı dile getiriliyor.[9] Dolayısıyla Elvan Çelebi'nin, eserini yazarken dedesinin bu kitabından faydalandığı tahmin edilebilir.

Elvan Çelebi'nin bu eseri XIII. ve XIV. yüzyıllar Anadolu'sunun siyasî ve dinî tarihi açısından fevkalade bir önemi hâizdir. Bunun yanında konumuz açısından da çok değerli malze-

---

8 Konya Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi'nde 4937 numarada bulunan nüshanın tavsifi için bkz. Önder, s.85; A. Gölpınarlı, *Mevlânâ Müzesi Yazmaları Kataloğu*, Ankara, 1972, III, 417-420.

9 Bkz. *Menâkıb-Kud.*, v.64 b.

meleri ihtiva etmektedir. Menkabelerin hemen tamamı, Anadolu sahası içinde geçmekte, özellikle Orta Anadolu'da yoğunlaşmaktadır.

## Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî (Uzun Firdevsî)

Bektaşî menâkıbnâmeleri içinde en çok okunanı, dolayısıyla en tanınmışı budur. Genellikle sadece *Vilâyetnâme* adıyla da bilinen esere ötekiler içinde bu üstün mevkii sağlayan, şüphesiz tarikatın piri Hacı Bektaş'ın menkabelerini ihtiva etmiş olmasıdır. Bu itibarla en çok yazma nüshası bulunan da budur.[10] Yurt içinde ve dışında tercüme veya metin olarak birkaç defa yayımlanmıştır.[11] Mevcut nüshaların hepsi de Türkçe'dir. Esat Coşan Hacı Bektaş'ın *Makalât*'ı üzerinde çalışırken, bu eserin Süleymaniye (Lâleli) Kütüphanesi'nde 1500 numarada bulunan 977/1569 tarihli bir nüshasında, Farsça bir Hacı Bektaş menâkıbnâmesine atıfta bulunan ibareye dayanarak adı geçenin bir de Farsça vilâyetnâmesi mevcut olduğuna işaret etmiştir.[12] Ancak bugüne kadar böyle bir eser meydana çıkmadığı için, her ikisinin birbirinin tercümesinden ibaret aynı eser mi, yoksa farklı eserler mi olduğuna dair bir şey söylemek mümkün değildir.

*Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî*'nin eldeki nüshaları manzum, mensur veya her ikisi karışık, üç türlüdür. Bunlardan hangisinin ilk yazılış mahsulü olduğu, yahut değişik yazılışları mı temsil ettiği meselesi henüz halledilmemiştir. Bu konuda çeşitli görüşler vardır.[13] Eserin yazarının kim olduğu konusu da

---

10 Yurtiçindeki muhtelif nüshalar için bkz. Esat Coşan, *Hacı Bektaş-ı Velî, Makalât*, basılmamış doçentlik tezi, Ankara, 1971, giriş kısmı (bu kitap 1986'da basılmıştır). Bunların şimdilik en eskisi Hacıbektaş Halk Kütüphanesi'nde 200 numaradaki nüsha olup XVI. yüzyılda istinsah edilmiştir.

11 Erich Gros, *Das Vilâjet-nâme des Haǧǧi Bektash*, Leipzig, 1927; Sefer Aytekin, *Vilâyetnâme-i Hacı Bektaş Velî*, Ankara, 1956, 2 cilt; A. Gölpınarlı, *Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî*, İstanbul, 1958.

12 Coşan, s.IV.

13 *A.g.e.*, s.III-IV, V.

böyledir. A. Gölpınarlı ilk önce mensur nüsha yazarının Süflî Derviş lâkablı Musa b. Ali olduğunu söylemiştir.[14] Daha sonra, manzum nüsha yazarının kesin olarak Uzun Firdevsî diye bilinen Hızır b. İlyas adında XV. yüzyıl sonlarında yaşamış biri olduğunu, muhtemelen öteki nüshaların da aynı kişi tarafından daha geç tarihlerde tertiplendiğini ileri sürmüştür.[15] Eser üzerinde daha derinlemesine çalışan Esat Coşan ise, söz konusu bütün nüshaların Uzun Firdevsî'nin eseri bulunduğu kanaatini kesinlikle belirtmektedir,[16] ki şahsî görüşümüz de budur. Daha sonra manzum vilâyetnâmeyi yayımlayan Bedri Noyan da aynı görüştedir.[17]

Şuarâ tezkirelerine bakıldığında, bu zatın gerçekten eserin yazıldığı dönemde yaşadığı anlaşılıyor. Onun, bilhassa tarihe ait bazı eserleri olduğu, hattâ II. Bayezid'in emriyle *Süleymannâme* adında gayet hacimli bir tarih kitabı yazdığı rivayet edilir.[18] Ancak tezkireler Hacı Bektaş'la ilgili bir eserinden söz etmiyorlar.[19] Fakat bu, şüphesiz onun böyle bir eseri olmadığı anlamına gelmez.

*Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî*'nin kesin yazılış tarihi de belli değildir. A. Gölpınarlı 1481-1501 arası yazılmış olabileceğini tahmin ediyor.[20] Claude Cahen ise, metni incelemediğini ihsas eden bir ifadeyle, bu tarihi 1400'lere doğru geriye götürmekte-

---

14 *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İstanbul, 1953, s.207, 294.

15 *Menâkıb-HBV*, önsöz, s.XX-XXIII.

16 Coşan, s.V.

17 Bkz. *Manzum Hacı Bektaş Veli Vilâyetnâmesi*, nşr. Bedri Noyan, Aydın 1986. Bedri Noyan'ın yayımladığı nüsha, Hacıbektaş Kütüphanesi'nde 200 numarada kayıtlı nüshadan ayrı olup, 1044 / 1634-35 tarihinde istinsah edilen Turgut Koca nüshasıdır.

18 Bu eserin bazı parçalarına muhtelif kütüphanelerde, bu arada meselâ Topkapı Sarayı Kütüphanesi'nde rastlanmaktadır.

19 Msl. bkz. Âşık Çelebi, *Meşâiru'ş-Şuarâ*, faks. nşr. Meredith-Owens, Londra, 1971, v. 188a; Lâtifî, *Tezkire-i Lâtifî*, İstanbul, 1314, s.261. Ayrıca bkz. F. Babinger, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, çev. Coşkun Üçok, Ankara, 1983, s.35-37.

20 *Menâkıb - HBV*, önsöz, s.XXIV-XXV.

dir.[21] Fakat metindeki bazı pasajlar ve özellikle II. Bayezid'in yaşayan hükümdar sıfatıyla adının geçmesi, Gölpınarlı'nın haklı olduğunu ortaya koymaktadır.

Menâkıbnâme, Hacı Bektaş'ın doğumunu, Horasan'daki çocukluk devresini, Ahmed-i Yesevî ile münasebetlerini, Anadolu'ya gelişini anlatmakla başlamaktadır. Daha sonra hac için Mekke'ye yolculuğu, oradan Sulucakaraöyük'e yerleşmesi ve buradaki yaşantısı, devrinin ünlü devlet adamları, mutasavvıfları ve âlimleri ile ilişkileri hikâye edilir. Eser, Hacı Bektaş'ın ölümü anlatıldıktan sonra halifelerinin menkabeleriyle son bulur.

Menâkıbnâmenin başındaki olaylar, Hacı Bektaş'ı kâfirlerle cihad eden bir gazi-velî hüviyetinde göstermektedir. Anadolu'daki menkabelerinde ise, şeyh, sadece kerâmet kudretiyle kâfirleri Müslüman eden bir velî şahsiyetiyle yansıtılır. Eserde zaten genellikle misyoner dervişlerin havası hâkimdir. Kendi gibi Hacı Bektaş'ın halifeleri de gittikleri yerlerde ateşli birer din yayıcısı sıfatıyla gayri Müslimleri ihtidâ ettirirler. Bir de burada, Horasan Erenleri denilen, Anadolu'ya genellikle İran yolu ile gelen derviş zümreleriyle Rum Erenleri adıyla tanınan Anadolu dervişleri arasındaki rekabet havası ve tekke-medrese anlaşmazlığı da açıkça görülebilir. Eserin ayrıca, Anadolu'daki Yesevî an'anelerini içine alan tek metin koleksiyonu olması bakımından da değeri büyüktür.

Menâkıbnâme dikkatle incelendiğinde, Hacı Bektaş'ın temasta bulunduğu kimselerle ilgili menkabeler nakledilirken, daha önce yazılmış bazı menâkıbnâmelerden faydalanılmış olduğu görülmektedir. Bazıları muhtemelen Anadolu'da ilk yazılan menâkıbnâmeler olan bu eserler şunlardır:

1. *Menâkıb-ı Hâce Ahmed Yesevî*
2. *Menâkıb-ı Lokman-ı Perende*
3. *Kitab-ı Ebû Müslim Horasani*
4. *Vilâyetnâme-i Hacım Sultan*

---

21 "Baba Ilyas, Baba Ishaq, Hadjdji Bektash et Quelques Autres", *Turcica* I (1969), s.56.

5. *Menâkıb-ı Seyyid Battal Gazi*
6. *Saltıknâme*
7. *Menâkıb-ı Ahî Evren*
8. *Menâkıb-ı Seyyid Mahmud Hayranî*
9. *Menâkıb-ı Mevlânâ Celâluddîn-i Rumî (muhtemelen Menâkıb-ı Sipehsalar veya Menâkıbu'l-Ârifîn)*
10. *Menâkıb-ı Sadruddîn-i Konevî*

Bazıları artık mevcut olmayan veya nüshaları kayıp bulunan bu eserlerin çoğu isim olarak metinde zikredilmektedir.

Menkabelerin geçmekte olduğu coğrafî saha dikkate alınırsa, şu üç ana kısma ayrılığı müşahede edilir:

a) Anadolu dışı saha: Mâverâünnehir, İran, Âzerbaycan, Irak ve Hicaz. Hacı Bektaş'ın çocukluk, gençlik ve hac menkabeleri buralarda geçer. Ayrıca, müridlerinin bazı menakebeleri de Kırım ve Balkanlar'da geçmektedir.

b) Orta Anadolu sahası: Ankara, Kırşehir ve Kayseri, Bozok havalisinden ibarettir. Hacı Bektaş'ın asıl Anadolu'ya geldikten sonraki hayatı bu saha içindeki şehir ve köylerde geçmiştir.

c) Batı Anadolu sahası: Önemli halifelerden bir kısmının menkabeleri de bu bölgede cereyan etmektedir. Kanaatimizce tarihî bir esasa dayanan ve Hacı Bektaş ile halifelerinin gerçek çehrelerini yansıtan menkabeler de bu son iki sahada geçenler olmalıdır.

Hacı Bektaş-ı Velî'nin bu menâkıbnâmesinin en dikkat çekici özelliklerinden biri, ileride ilgili kısımda görüleceği üzere, Şamanist inanç motiflerinin çokluğudur. Fakat bunun yanında çok ilgi çekici bir yanı da, Hacı Bektaş'ın bazı menkabelerinin *Kitab-ı Mukaddes*'teki İlya ve Elişa Peygamberler'in kıssalarıyla çok yakın bir benzerlik göstermesidir. Hattâ bizce buna benzerlikten öte, doğrudan doğruya uyarlama (adaptasyon) demek daha doğru olur.[22]

---

22 Bu konuya vaktiyle dikkat çekmiş ve her iki grup hikâyenin metinlerini karşılaştırmalı olarak yayımlamıştık (bkz. yukarıda 1 nolu dipnotta zikredilen kitap).

## Vilâyetnâme-i Hacım Sultan (Derviş Burhan?)

Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî'ye göre Hacım Sultan Hacı Bektaş'ın halifelerinden biridir. Bunlar içinde menâkıbnâmesi bize kadar gelebilen tek kişi Hacım Sultan'dır. Hakkında bilgi veren hemen tek kaynak da budur. Eserde kaydedildiğine göre Hacım Sultan on iki imamdan Ali Naki'nin oğlu Hüseyin soyundan gelmedir.[23] Tabiî bunun doğruluğunu tespite imkân yoktur. Asıl adı Recep Sultan olup,[24] Hacı Bektaş ile birlikte Anadolu'ya gelmiştir.[25] Onun Hacı Bektaş'ın yanındaki hayatı, halifesi sıfatıyla Uşak ve Kütahya havalisine gönderilişi ve buradaki faaliyetleri ile ölümüne dair bilgiler bu eserden özetlenerek *Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî*'ye de alınmıştır. Eserde anlatıldığına göre, halife olarak Uşak yakınlarındaki Susuz mevkiine gelen Hacım Sultan, buradaki Türkmenler arasına yerleşerek faaliyetlerini bütün Germiyan iline yaymıştır.[26] Burada bir tekke yaparak birçok mürid edinmiş ve hayatının sonuna kadar burada yaşamıştır.[27]

Muhtevası aşağı yukarı bu şekilde özetlenebilecek olan menâkıbnâmenin yazarı metinde zikredilmemiştir. Ancak bütün gezilerinde kendisine refakat ettiği için, Hacım Sultan'ın Derviş Burhan adındaki bir halifesine izafe edilmekte olduğu görülüyor. A. Gölpınarlı'ya göre eser 1512'den önce yazılmıştır.[28] Şüphesiz bu tahmin doğrudur. Ancak Hacı Bektaş ve Hacım Sultan'ın kendisine ait menkabelerin burada daha tafsilâtlı oluşu; Hacı Bektaş menâkıbnâmesindekilerin buradan özetlendiği ve nihayet 1478'lerde öldüğü kesin olarak bilinen ünlü Kalenderî şeyhi Otman Baba'dan genç bir şahıs olarak bahse-

---

23 Bkz. *Das Vilâjet-nâme des Hadschim Sultan*, nşr. R. Tschudi, Berlin, 1914, s.4.

24 *A.g.e.*, s.5.

25 *A.g.e.*, s.14. Bazı yazma Hacı Bektaş menâkıbnâmelerinde de bulunan bu bilgiler Gölpınarlı neşrinde yoktur.

26 *A.g.e.*, s.50-57 vd; *Menâkıb-HBV*, s.83-88.

27 *A.g.e.*, aynı yerde.

28 Gölpınarlı, "Hacım Sultan", *TA*.

dildiği göz önüne alınırsa, bu eserin Hacı Bektaş'ınkinden daha önce yazıldığı ortaya çıkar. Kısacası, *Vilâyetnâme-i Hacım Sultan*'ın, Hacı Bektaş menâkıbından en az bir yirmi yıl daha önce, yani yaklaşık 1460'lar civarında kaleme alındığı söylenebilir.[29]

Eserdeki menkabelerin büyük bir kısmı Batı Anadolu'da, özellikle Karahisar, Öyük Köyü, Sandıklı, Susuz, Uşak, Şeyhlü ve Seyitgazi gibi o devirde Germiyan ili denilen bölgede geçmektedir.

Hacım Sultan'ın, menkabelerine bakılacak olursa tıpkı şeyhi Hacı Bektaş gibi gayri Müslimleri kerâmet kudretiyle ihtidâ ettiren ve müridleriyle durmadan köşe bucak dolaşan gezici bir derviş olduğu anlaşılıyor. Hattâ metinde geçen bazı ifadeler, kendisinin bir Kalenderî şeyhi olduğunu ihsas etmektedir. Nitekim menâkıbnâme dikkatle incelendiğinde, Hacım Sultan'ın Hacı Bektaş'ın çağdaşı ve halifesi olması ihtimali ortadan kalkmakta, XV. yüzyılda yaşamış bir Kalenderî dervişi olması ihtimali güç kazanmaktadır. Bu itibarla onun sonradan Bektaşî geleneğince Hacı Bektaş'a halife yapıldığı bize daha kuvvetli bir ihtimal olarak görünüyor.[30]

## Vilâyetnâme-i Abdal Musa (?)

Yazarı bilinmeyen bu eser, Bektaşî menâkıbnâmelerinin hacim itibariyle en küçük olanıdır. Abdal Musa, menâkıbnâme sahipleri içinde adı Osmanlı Devleti'nin kuruluş devrine ve yeniçeriliğin teşkilâtlanmasına karışan, dolayısıyla ilk Osmanlı kroniklerine geçen tek şahsiyettir. Âşıkpaşazâde'nin belirttiğine göre Sulucakaraöyük'teki Hacı Bektaş tekkesinde ilk defa ortaya çıkan bu zat, fetihlere katılmış, bu sırada Bursa fethinde

---

29 Eserin yazma nüshaları nadir olup R. Tschudi bunlardan mühim birkaçını kullanarak yukarıdaki notta zikredilen tenkitli neşri hazırlamıştır. Buna Almanca bir de tercüme eklemiştir.

30 Bu konuda bkz. A. Yaşar Ocak, "Hacım Sultan", *TDVİA*; aynı yazar, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler*, TTK Yayınları, 1999, 2. bs., s.90-92.

Orhan Gazi ile birlikte olmuştur.[31] Daha sonra Antalya taraflarına giderek bugün Elmalı yakınında Tekkeköy'de hâlâ mevcut zâviyeyi açmış ve burada yaşamıştır.[32]

XIV. yüzyılda Batı Anadolu'da ve özellikle Osmanlı Devleti sınırları içinde faaliyet gösteren Rum Abdalları zümresinin ileri gelenlerinden olan Abdal Musa, Bektaşîliğin teşekkülünden sonra en önde gelen evliyâdan sayılmış ve bu tarikat içinde çok önemli bir mevki işgal etmiştir.[33]

*Vilâyetnâme-i Abdal Musa*'nın yazarı gibi yazılış tarihi de belli değildir. Ancak dil özellikleri, XV. yüzyıla ait olduğuna gösteriyor.[34] Eser, Abdal Musa'nın doğumuyla başlamakta, Teke yöresine gelişi ve buradaki çeşitli menkabeleri anlatılmakta, nihayet halifelerine icazet vererek muhtelif yerlere göndermesiyle sona ermektedir. Menkabelerin Teke yöresine inhisar etmesi, Abdal Musa'nın asıl ününü buraya geldikten sonra kazandığını göstermektedir.

---

31 *Âşıkpaşazâde Tarihi*, nşr. Âlî Beğ, İstanbul, 1332, s.200; ayrıca bkz. Neşrî, *Kitab-ı Cihannüma*, nşr. F. Taeschner, Leipzig, 1951, I, 232.

32 Bkz. *Vilâyetnâme-AM*, Bedri Noyan Özel Kütüphanesi'ndeki nüsha, s.3-4 vd. Abdal Musa hakkında en geniş inceleme F. Köprülü'ye aittir: "Abdal Musa", *TK*, sayı 124 (1973), s.198-207. Bu yazı, daha önce *THEA*'da çıkan ve eksik kalan makalenin O. Köprülü tarafından tamamlanmış şeklidir. Şeyhin hayatı ve tarihî şahsiyeti için buraya bakılmalıdır. Ayrıca bkz. A. Yaşar Ocak, *Babaîler İsyanı*, s.204-207; aynı yazar, *Kalenderîler*, s.86-87; ayrıca şuna da bkz. Bedri Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik*, yayına hazırlayan Şakir Keçeli, Ankara 1998, Ardıç Yayınları, I, 240-246.

33 *A.g.m.*, s.206; S. Nüzhet Ergun, *Bektaşî Şâirleri*, İstanbul, 1930, s.4; Cahit Öztelli, *Bektaşî Gülleri*, İstanbul, 1973, s.535.

34 Eserin nüshaları çok nadirdir. İki defa yeni harflerle basılmıştır: S. Nüzhet Ergun, *Türk Şâirleri*, İstanbul, 1936, I, 166-169; Ali Atalay, *Abdal Musa Sultan ve Vilâyetnâmesi*, İstanbul, 1978. Her ikisinin de ilmî bir neşir olmadığını söylemek gerekir. Bu menâkıbnâmenin ilmî neşri, Abdurrahman Güzel tarafından yapılmıştır: *Abdal Musa Velâyetnâmesi*, TTK Yayınları, Ankara 1999. Burada hem neşre esas olan Bedri Noyan nüshasının tıpkı basımı, hem de transkripsiyonlu çeviriyazısı vardır. Ayrıca baş kısmında bir de eser hakkında inceleme bulunmaktadır.

## Menâkıb-ı Kaygusuz Baba (?)

Kaygusuz Baba veya Kaygusuz Abdal, Bektaşîliğin en muhterem tanıdığı simalardan biri ve bu tarikat edebiyatının ilk ve en büyük temsilcisi olarak bilinir. Asıl adı Seyyid Alâuddîn Gaybî olan Kaygusuz Abdal, Abdal Musa'nın en ileri gelen halifelerindendir. Menâkıbnâmesinden ve diğer kaynaklardan anlaşıldığına göre, devrinde tanınmış bir şahsiyettir.[35]

XIV. yüzyılın son yarısı ile XV. yüzyılın ilk yarısı arasında yaşayan Kaygusuz Abdal muhtemelen Alâiye beği Hüsâmuddîn Mahmud'un oğludur.[36] Genç yaşlarında Abdal Musa'ya intisab etmiştir.[37] Uzun yıllar Abdal Musa'nın tekkesinde yetiştikten sonra, halife makamına getirilmiş ve Mısır'a gitmiştir. Mısır'da uzun müddet kaldığı ve tarikatı burada yaydığı genellikle kabul olunmaktadır.[38] Şeyhi Abdal Musa gibi Kaygusuz Abdal'ın da bir Kalenderî olduğu, bu sebeple daha çok Kalenderîler'in bulunduğu yerlerde dolaştığı[39] ve Babaî hareketinden geniş çapta fikrî etkiler taşıdığı anlaşılmaktadır.[40] Nitekim menâkıbnâmesinin coğrafî sahası incelendiği zaman, menkabelerinin büyük kısmının Kalenderîler'in çok olduğu Mısır, Şam, Halep,

---

35 Kaygusuz Abdal hakkında kitap veya makale halinde birkaç araştırma yayımlanmış olup, önemlilerinden bazıları şunlardır: M. Yahya Dağlı, *Kaygusuz Abdal*, İstanbul, 1941; A. Gölpınarlı, *Kaygusuz Abdal - Kul Himmet - Hatâyî*, İstanbul, 1953; F. Köprülü, "Mısır'da Bektaşılık", *TM*, 1939. Ona ait olduğu söylenen bütün eserlerine dayanarak yeni ve geniş bir monografi Abdurrahman Güzel tarafından yayımlanmıştır. *Kaygusuz Abdal*, Ankara, 1981; Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik*, I, 283-290.

36 Güzel, s.73-74.

37 Bkz. *Menâkıb-KB*, A. Güzel'in Özel Kütüphanesi'ndeki Elmalı nüshası, s.2-5. A. Güzel bu nüshayı esas alarak, başında Abdal Musa'nın hayatına ve esere dair bir incelemeyle birlikte eserin ilmî bir neşrini yayımlamıştır: *Kaygusuz Abdal (Alâeddin Gaybî) Menâkıbnâmesi*, TTK Yayınları, Ankara 1999.

38 Köprülü, *a.g.m.*, s.20; A.Gölpınarlı, *Alevî-Bektaşî Nefesleri*, İstanbul, 1963, s.14.

39 Gölpınarlı, "Kaygusuz Abdal", *TA*.

40 Fahir İz, "Kaygusuz Abdal", *EI2*. Ayrıca daha geniş bilgi için bkz. Ocak, "Kalenderîler ve Bektaşîlik", İ.Ü. Edebiyat Fakültesi, *Doğumunun 100. Yılında Atatürk'e Armağan*, İstanbul, 1981, s.297-308.

Hama, Necef ve Kerbelâ gibi yerlerde geçtiği görülür.

Kaygusuz Abdal'ın çok başarılı dinî ve lâdinî bazı manzum eserler kaleme aldığı, böylece ilerde Bektaşîlik tarikatı içinde gelişecek ve önemli temsilciler yetiştirecek bir geleneğin kurucusu olduğu bilinmektedir.[41]

İşte *Menâkıb-ı Kaygusuz Baba*'nın konusu bu zatın hayatını yansıtan menkabelerden oluşmaktadır. Eserin yazarı belli değildir. İçindeki bir pasajda Yavuz Selim'den henüz yaşayan bir padişah edasıyla bahsedildiğine ve Mısır'ı fethine atıfta bulunulduğuna bakılırsa,[42] 1517-1520 arası kaleme alındığına şüphe yoktur. Bir Bektaşî dervişi olan meçhul yazar, eserine koyduğu menkabeleri gezdiği tekkelerden ve özellikle Elmalı'daki ve Mısır'daki tekkelerden toplamış görünüyor. Baş tarafta Abdal Musa'ya ait menkabelerin ise, muhtemelen *Vilâyetnâme-i Abdal Musa*'dan alındığı söylenebilir.[43]

Eser, Abdal Musa hakkındaki kısmından sonra, Kaygusuz Abdal'ın ona mürid oluşunu anlatır. Daha sonra müridliği zamanındaki olaylar zikredilir. Bunu takiben, halife oluşu, Mısır, Hicaz, Irak ve Suriye seyahatleri ve nihayet tekrar Abdal Musa tekkesine dönüşü ve ölümü, eserin son kısımlarını teşkil eder. Zaten bu durumuyla menâkıbnâme, Kaygusuz Abdal'a dair bilgi veren temel kaynak hüviyetindedir.

## Vilâyetnâme-i Seyyid Ali Sultan (Cezbî)

Bu eser, Bektaşî edebiyatında ve geleneğinde Kızıl Deli lâkabıyla anılan Seyyid Ali Sultan'ın menkabelerini ihtiva eder. Adı geçen hakkında hemen hemen yegâne kaynak durumundadır. Buradan anlaşıldığına göre XIV. yüzyıl sonlarıyla XV. yüzyıl başlarında yaşamış olması gereken bu derviş-gazi, Yıldırım Ba-

41 Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara, 1976, 3. baskı, 339-340; aynı yazar, *a.g.m.*, s.19, not 5; Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, s.235.

42 Bkz. *Menâkıb-KB*, s.27-28.

43 Bu menâkıbnâmenin pek az nüshasına rastlanmış olup bunlar da çoğunlukla özel kütüphanelerde bulunmaktadır.

yezid zamanında Horasan'dan Anadolu'ya gelmiş görünüyor. Kendisiyle birlikte bulunan Seyyid Rüstem Gazi adındaki bir alperenle Rumeli'deki fetih hareketlerine katılmış olduğu rivayet edilmektedir. İkisi birlikte Edirne, Dimetoka ve dolaylarını zaptetmişler, ahaliyi haraca bağlayıp ya da ihtidâ ettirmişlerdir.[44] Daha sonra Dimetoka'da kendi fethettikleri bir arazide zâviye inşa ederek buraya yerleşmişlerdir.[45]

Seyyid Ali Sultan'ın birçok karanlık noktalar ihtiva eden tarihî şahsiyetini aydınlatmaya çalışan Irène Beldiceanu, arşiv belgeleri üzerinde yaptığı araştırmalar sonunda onun gerçekten Rumeli'de ilk Osmanlı fetihlerine katıldığını ortaya çıkarmıştır.[46] Böylece bu şahsın, zaman zaman bazı araştırmacılarca diğer menâkıbnâmelerdeki şahıslar için de iddia edildiği gibi, hayalî olmadığını göstermiş bulunmaktadır. Nitekim Ö. L. Barkan da Seyyid Ali Sultan'ın lâkabı olan Kızıl Deli namına yazılı zâviyesinin vakıf kaydını vaktiyle yayımlamıştı.[47] Beldiceanu'ya göre bu zat, Rumeli'deki fetih harekâtına katılan birçok heterodoks dervişten biriydi.[48]

Bektaşîliğin büyük evliyâsı arasına giren ve Dimetoka'daki tekkesi bu tarikatın dört önemli tekkesinden biri kabul edilen Seyyid Ali Sultan veya Kızıl Deli için tarikat edebiyatında takdis ifade eden pek çok nefes bulunmaktadır.[49] Bu, Bektaşîler

---

44 Bkz. *Vilâyetnâme-SAS*, Cebeci İl Halk Kütüphanesi, nr.1189, s.2-20. Eserin itinasız ve pek çok yanlış okumalarla dolu bir neşri, Bedri Noyan tarafından yapılmıştır: *Seyyid Ali Sultan (Kızıl Deli) Vilâyetnâmesi*, Ankara (tarihsiz).

45 *A.g.e.*, s.42-44.

46 I. Beldiceanu-Steinherr, "La vita de Seyyid Ali Sultan et la Conquète de la Thrace par les Turcs", *Proceedings of the XXVIII th International Congres of Orientalists* (Ann Arbor, 1967), Wiesbaden, 1971, s.275-276. Aynı yazar, " Seyyid Ali Sultan d'après les régistres ottomans: L'Installation de l'Islam hétérodoxe en Thrace", *The Via Egnatia under Ottoman Rule 1380-1699*, ed. E. A. Zachariadou, Crete 1996, s.45-66; Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik*, I, 247-256.

47 Barkan, s.339-340.

48 Beldiceanu-Steinherr, s.276.

49 Bu nefeslerden bazı örnekler için bkz. Gölpınarlı, *Nefesler*, s.109; Öztelli, *Pir Sultan Abdal*, İstanbul, 1971, s.185; aynı yazar, *Bektaşî Gülleri*, s.121-122.

ve hattâ Kızılbaşlar'ın onu ne kadar benimsediklerini göstermek bakımından kayda değer.

*Vilâyetnâme-i Seyyid Ali Sultan*'ın yazarı ilk bakışta, içindeki manzûmelerden birinde geçtiği üzere Cezbî mahlaslı bir şâir gibi görünüyor.[50] Tezkirelerde İbrahim adında, bu mahlası taşıyan bir şâir bulunmaktadır. Fakat bunun Bektaşî olup olmadığına dair kayıt yoktur. Aslen Tırhalalı olan İbrahim Cezbî Başmakçızâde, Seyyid Ali Efendi'nin kazaskerliği sırasında bir ara kadılık yapmıştır. Mahlasından da anlaşılacağı gibi, cezbesi sebebiyle bazı biçimsiz olaylara karıştığı için azledildiği belirtilmektedir.[51]

Eserin diline ve üslûbuna bakılırsa XV. yüzyılda yahut XVI. yüzyılın ilk yarısında kaleme alındığı intibâı uyanıyor. Bu itibarla şimdilik, XVII. yüzyılın sonlarıyla XVIII. yüzyılın başlarında yaşayan Cezbî'nin ilk yazar olamayacağı, belki sonradan bazı manzûmeler ilâve ederek eseri yeniden kaleme alan kişi olabileceği düşünülebilir.

Nüshaları çok nadir olan menâkıbnâme,[52] karakteri itibariyle öteki Bektaşî menâkıbnâmelerinden ayrılır. Bu eser, *Battalnâme, Dânişmendnâme* ve *Saltıknâme* gibi, cihad ve ġazâ esasına dayanmakta ve ilk Rumeli fetihlerini aynı üslûpla hikâye etmektedir. Bu itibarla hem Seyyid Ali Sultan, hem de menkabeleri en az onun kadar yer tutan Seyyid Rüstem Gazi birer gazi-evliyâ hüviyetini göstermektedirler. Menkabelerin hepsi de bu sebeple fetihlerin yapıldığı yerlerde, yani Gelibolu başta olmak üzere, Bolayır, Edirne, Dimetoka, Şumnu, Rusçuk, Silistre vs. şehir ve kasabalar civarında geçmektedir. Dikkat edilirse buraları, ilk Osmanlı kroniklerinin de ilk fetihlerin cereyan ettiği yerler olarak gösterdikleri bölgelerdir.

---

50 Bkz. *Vilâyetnâme-SAS*, s.35.

51 Güftî Ali, *Teşrîfatu'ş-Şuarâ*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, ty. nr.1533, v. 11b; Mirzâzâde Salim, *Tezkire-i Salim*, İstanbul, 1315, s.202; Râmiz Hüseyin, *Âdâb-ı Zurefâ*; İ.Ü. Kütüphanesi, ty. nr.91, s.54.

52 Pek az kütüphanede bu nüshalardan birine rastlanmakta olup, asıl bazı Bektaşî çevrelerde ve bazı özel kütüphanelerde başka nüshaları bulunabilir.

Bu bakımdan eserde yer alan bu fetih hikâyelerinin hayal mahsulü olmayıp gerçek olayların devrin ve çevrenin icabı olarak menkabevî bir tarzda aksettirilmiş şekilleri olduğunu düşünmek daha doğrudur.

## Vilâyetnâme-i Sultan Şucâuddîn (Esirî)

Sultan Şucâuddîn hakkında bilgi veren tek kaynak adı geçen bu eserdir. Eser üzerinde çalışmış olan Orhan Köprülü'ye göre, Sultan Şucâuddîn, XV. yüzyılın ilk yarısında yaşamış ve Çelebi Mehmet ve II. Murat devirlerini görmüştür. Rum Abdalları zümresine mensup önemli bir şahsiyettir.[53] Gerçekten vilâyetnâmede geçen bu iki padişahın isimleri ve onların çevresindeki bazı Osmanlı devlet adamları ile münasebetleri, şeyhin yaşadığı devri açıkça bildirmektedir. Ancak doğum ve ölüm tarihleri, ailesi ve yetişmesiyle ilgili birçok hususlar karanlıktır. Vilâyetnâmesinden anlaşıldığına göre bu zat bütün yaz durmadan dolaşan, kışın ise Seyitgazi'deki tekkesinde veya civardaki bir mağarada yaşayan tipik bir Kalenderî şeyhidir. Nitekim devrinde bu zümrece çok takdis edilmiştir. Eserde sadece Sultan Şucâ veya Sultan Varlığı olarak da adına rastlanan bu şeyhin, Timurtaşoğlu Ali Beğ gibi devlet adamları,[54] Seyyid Nesimî ve Kaygusuz Abdal ve benzeri ünlü şeyhlerle de ilişkisi vardır.[55] Müridleri *uryan şucâîler* diye tanınan Sultan Şucâuddîn'in, gazilerle yakınlığı bulunduğu ve zaman zaman fetihlere katıldığı anlaşılıyor.[56] Adının birçok Bektaşî-Alevî nefesinde hürmetle yâdedildiğine bakılırsa,[57] onun bu iki zümre tarafından önemli evliyâdan sayıldığı görülür.

---

53 O. Köprülü, *Tarih Kaynağı Olarak XIV-XV. Asırlara Ait Bazı Türkçe Menâkıbnâmeler*, basılmamış doktora tezi, İstanbul, 1953, s.19; aynı yazar, "Vilâyetnâme-i Sultan Şucâuddîn", *TM*, XVII (1972), s.177-184. Ayrıca bkz. Ocak, *Kalenderîler*, s.92-93

54 Bkz. *Vilâyetnâme-SŞ*, O. Köprülü'nün özel kütüphanesindeki nüsha, v. 9a-b.

55 *A.g.e.*, v. 13b.

56 *A.g.e.*, v.9a-b; O. Köprülü, s.20.

57 Örnek olarak şuraya bakılabilir: Kemal Samancıgil, *Alevî Şiirleri Antolojisi*, İs-

*Vilâyetnâme-i Sultan Şucâuddîn*'in bugün bilinen iki nüshasının dili, eserin XV. yüzyıla ait olduğunu göstermektedir. II. Murat'ın adı geçtiği yerlerde kendisinden yaşayan biri olarak bahsolunduğuna ve Fatih'in hiç zikredilmediğine dikkat edilirse, 1421-1450 arası kaleme alındığı söylenebilir. O. Köprülü her ne kadar eserin yazarının bilinmediğini, belki şeyhin müridlerinden biri tarafından yazılmış olabileceğini kaydederse de,[58] metin içindeki bir beyitte yazarın adı açıkça Esirî olarak geçmektedir.[59] Tezkirelerde Esirî mahlasını taşıyan bir şâire rastlanıyor. Kendisi uzun müddet kâfirler elinde esir kaldığı için bu mahlası aldığı bildirilen ve gerçek adı verilmeyen bu zatın, Ağrıboz Adası'na yerleşerek burada 1591 tarihinde öldüğü haber verilmektedir.[60] Vilâyetnâmenin yazarı olan Esirî eğer bu Esirî ise, o zaman eserin XVI. yüzyıl ortalarında yazıldığını söylemek gerekir.

Üçte ikisi nesir, geri kalanı nazım olarak yazılan vilâyetnâmenin, Sultan Şucâuddîn'in seyahatleri sırasındaki menkabeleri ihtiva ettiği görülüyor. Eser, diğer vilâyetnâmeler gibi doğumdan ölüme kadar tam bir tercümeihal niteliğinde değildir. İçinde bazan argo deyimler, hattâ ağır küfürler vardır.

Menkabelere dikkat olunursa, merkez Seyitgazi olmak üzere, Bursa, Kütahya, Manisa, Ankara dolaylarından ibaret bir sahayı kapladıkları müşahede olunur. Buraları, XVIII. yüzyıla kadar Anadolu'da Kalenderîler'in yoğun oldukları bölgelerdi. Bu da şeyhin daha çok kendi tarikat çevresi içinde kalmayı tercih ettiği ve faaliyetlerini bu sahaya toplamayı istediği tarzında yorumlanabilir.

---

tanbul, 1946, s.159. Sultan Şucâuddîn halk arasında da hâlâ büyük bir velî olarak tanınmakta ve Seyitgazi'nin 2 saat batısındaki mezarı hürmetle ziyaret olunarak adaklar adanmaktadır (bkz. Hikmet Tanyu, *Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri*, Ankara, 1967, s.204).

58 O. Köprülü, s.13.

59 Bkz. *Vilâyetname-SŞ*, v. 21b:
Ey Esirî haşre dek ger dinilürse bu kelâm
Nice haşrola bu olmaya temâm.

60 Âşık Çelebi, v. 44a; Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretu'ş-Şuarâ*, nşr. İbrahim Kutluk, Ankara, 1978, I, 164. Ayrıca bkz. Bursalı M. Tahir, II, 24.

Otman Baba, şimdiye kadar ele alınan menâkıbnâme sahipleri arasında belki en renkli simaya sahip olan bir kişidir. Hayatı hakkındaki bilgiler, adı geçen bu menâkıbnâmeye dayanmaktadır. Burada belirtildiğine göre, Otman Baba 1402'de Timur'la birlikte Anadolu'ya gelmiştir.[61] Germiyan, Saruhan ve çevresinde uzun müddet dolaşmış, II. Mehmed'in şehzâdeliğindeki Manisa valiliği sırasında burada bulunmuştur.

Otman Baba'nın 780/1378-9'da doğduğu metinde açıkça kaydedilmiştir.[62] Asıl adının Hüsam Şah olduğu, fakat Otman Baba lâkabıyla ün saldığı rivayet olunur.[63] Menâkıbnâmedeki pasajlar, şeyhin şiddetli bir cezbeye sahip bulunduğunu, en yüksek rütbedeki devlet adamlarıyla bile azarlayarak konuşacak kadar kimseden pervası olmayan bir şahsiyete malik olduğunu aksettirmektedir. Yapılan tasvirlere bakılırsa, onun da Abdal Musa, Kaygusuz Abdal ve Sultan Şucâuddîn gibi bir Kalenderî şeyhi olduğu görülür. Nitekim hem kendinin hem de müridlerinin başları, kaşları, sakal ve bıyıkları ustura ile tıraş edilmiştir. Yarı çıplak bir halde diyar diyar dolaşırlar.[64] Anlaşıldığına göre Otman Baba zaman zaman Rumeli'deki fetihlere gazilerle birlikte katılmış, bu sebeple onlardan pek çoğu kendisine mürid olmuştur.[65]

İlk devir Bektaşîliği üzerinde çalışan ve özellikle Rumeli'deki Bektaşî tekkeleriyle ilgilenen Machiel Kiel, XVII. yüzyıl yazarlarından Edirneli Hibrî'ye dayanarak Otman Baba'nın Melâmî, Hurûfî ve Şiî düşüncelere yabancı olmadığını ileri sürmektedir,[66] ki vilâyetnâme bunu epeyce destekler mahiyettedir.

Otman Baba'nın Bulgaristan'daki tekkesi, devrinde ve hattâ

---

61 Bkz. *Vilâyetnâme-OB*, Cebeci İl Halk Kütüphanesi, nr.495, v.20b.

62 *A.g.e.*, v. 123b.

63 *A.g.e.*, vv. 20a, 39a, 43b.

64 *A.g.e.*, v.v. 59a-61a vd.

65 *A.g.e.*, vv. 59a, 81b.

66 Bkz. "Sarı Saltık ve Erken Bektaşîlik Üzerine Notlar", *TDA*, 9 (1980), s.31-32.

daha sonraları en önemli Bektaşî tekkelerinden biri haline gelmiştir.[67] Otman Baba gerçekte Bektaşîler'e iyi gözle bakmamasına rağmen, onlarca kendilerinden sayılmış ve büyük bir velî olarak nefeslerde terennüm edilmiştir.[68] Ayrıca yine önemli bir Bektaşî velîsi olan Akyazılı Sultan'ın da şeyhi sayılır.[69] Otman Baba, vilâyetnâmesinin bildirdiğine göre 883/1478'de ölmüştür.[70]

*Vilâyetnâme-i Otman Baba*, şeyhin yakın halifelerinden olup daima kendisiyle birlikte dolaşan Küçük Abdal tarafından onun ölümünden beş yıl sonra, yani 888/1483'de yazılmıştır. Eser *Vilâyetnâme-i Şâhî* adıyla da bilinir.[71] Bektaşî menâkıbnâmeleri içinde Hacı Bektaş'ınki ile birlikte en hacimli olanıdır. A. Gölpınarlı bu eseri *Kitab-ı Dede Korkut*'la başlayan, *Battalnâme, Danişmendnâme* ve *Saltıknâme* ile devam eden zincirin bir parçası olarak görmektedir.[72]

Eserdeki menkabelerin anlatılışında kronolojik bir sıra bahis konusu değildir. Menkabeler tamamen birbirinden bağımsız birtakım olaylar koleksiyonundan ibarettir. Kısmen Anadolu'da, büyük kısmı da Balkan şehirlerinde geçer. Ağaçdenizi,

---

67 Kiel, *a.g.m.*, s.31.

68 Msl. bkz. Gölpınarlı, *Nefesler*, s.16; Öztelli, *Bektaşî Gülleri*, s.123.

69 A. Gölpınarlı - P. N. Boratav, *Pir Sultan Abdal*, Ankara, 1943, s.18.

70 Bkz. *Vilâyetnâme-OB*, v. 187a. Otman Baba'ya dair ayrıca bkz. Ocak, *Kalenderîler*, s.96-101. Otman Baba ve vilâyetnâmesi üzerine daha geniş bir tahlil için bkz. Halil İnalcık, "Dervishe and sultan: An analysis of the *Otman Baba Vilâyetnâmesi*", *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire: Essays on Economy and Society*, Bloomington 1993, s.19-36. Otman Baba için ayrıca bkz. Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik*, I, 259-264.

71 Bu eserin ilk baskısında şimdilik tek nüshasının, Cebeci (şimdiki Adnan Ötüken) İl Halk Kütüphanesi'ndeki 495 numaralı, geç tarihlerde istinsah edilmiş nüsha olduğu belirtilmişti. Ancak sonradan iki nüshasının daha bulunduğu anlaşılmıştır. Bunlardan biri, eski Ankara Genel Kitaplığı, no: 643'teki nüshadır. Ayrıca, XVI. yüzyıla ait bir başka nüshanın A. Sadık Erzi'de bulunduğu kendisinden öğrenilmiş, ancak kaybolduğu bildirilmiştir. Eserin tanıtılması için ilk defa Hasan Fehmi bir makale yayımlamış olup (bkz. "Otman Baba Vilâyetnâmesi", *TY*, V (1927), s.239-244), Metin Ö. Faruk Akün tarafından yayına hazırlanmaktadır.

72 Bkz. *Menâkıb-HBV*, önsöz, s.III.

Tırnova, Yanbolu, Zağra, Selânik, Vardar, Semendire, Vidin ve Filibe bunlar arasında dikkati çeker. Konumuz itibariyle bu eser hayli zengin malzeme ihtiva etmektedir.

## Vilâyetnâme-i Koyun Baba

XVI. yüzyılda Bektaşîliğe malolduğu kesin bulunan Kalenderî şeyhi Koyun Baba'nın hayatı ve tarihî şahsiyeti hakkındaki yegâne bilgi kaynağı, *Velâyetnâme-i Koyun Baba Sultan* isimli, muhtemelen XVI. yüzyılda yazıya geçirilmiş bulunan sözkonusu menâkıbnâmesidir.[73] Ailesi hakkında herhangi bir bilgi mevcut bulunmamakla beraber, bütün büyük Kalenderî şeyhleri gibi, o da seyyid addedilmektedir. Menâkıbnâme onu İmam Rızâ soyuna mensup İmam Haşim evlâdından sayar.[74] Yine bütün büyük Kalenderî şeyhleri gibi, *Kutbu'l-aktab* unvanıyla anılır.[75] Şeyhin adına dair hiçbir şey söylemeyen eser, onu daima "Koyun Baba" lakabıyla anmakta, sebebini açıkça ifade etmemekle beraber, önceleri koyun güttüğünü kaydettiğine göre, sebebi bu olsa gerektir. Evliya Çelebi'ye göre ise ona bu lakap, her yirmidört saatte bir aynı anda koyun gibi melediği için verilmiştir.[76] Bununla beraber Pir Sultan Abdal'a atfedilen bir nefesten, adının Hasan olduğu anlaşılıyor.

Menâkıbnâmeye göre Fatih Sultan Mehmed'in çağdaşı olan Koyun Baba Horasan'dan gelmiş olup,[77] önce Bursa havalisine giderek orada koyunları gütmeye başlamış, bir ara bir mağarada kırk gün inzivaya çekilip riyazatla meşgul olmuş, burada kendisine ilâhî bir işaretle Âşık Çoban ve Ârif Çoban lakapları verilmiştir.[78] F. Babinger'in yerinde ifadesiyle, bunun tarihî hiç-

---

73 Burada Ankara Millî Kütüphane, nr. A 3038'daki, geç devre ait, son kısmı eksik nüsha kullanılmıştır.

74 Bkz. *Velâyetnâme-i KBS.*, v. 1b.

75 *A.g.e.*, aynı yerde.

76 Evliya Çelebi Seyahatnâmesi, İstanbul 1314, II, 181.

77 Bkz. *Velâyetnâme-i KBS.*, v. 1b.

78 *A.g.e.*, vv. 2b-4a. Herhalde Otman Baba menâkıbnâmesinde Koyun Baba için

bir kıymeti yoktur.[79] Çünkü Anadolu'da XVI. yüzyıldan önce yaşamış bütün Kalenderî şeyhleri, Bektaşî geleneği tarafından Hacı Bektaş'ın çağdaşı kabul edilmiştir. Ama menâkıbnâmedeki kesin ifade ve anekdotlar, Koyun Baba'nın Fatih Sultan Mehmed zamanında yaşadığını ispat etmektedir.[80] Nitekim F. Babinger de, *Velâyetnâme-i Otman Baba*'da Arık Çoban adıyla anılan zatın Koyun Baba olduğuna dikkat etmiştir.[81] Bu da Koyun Baba'nın Otman Baba ile çağdaş, yani onun gibi XV. yüzyılda yaşamış bir Kalenderî şeyhi olduğunu göstermektedir.

Yine menâkıbnâmeye göre, Bursa yöresindeki ikametinden sonra, bir ara İnegöl yöresinde de çobanlık yapmıştır.[82] Koyun Baba artık iyice şöhret sahibi bir velî olduktan sonra, kendi abdallarıyla Osmancık'a gelmiş ve daha önce başka bir Kalenderî grubuna ait olan buradaki mütevazı zâviyeye yerleşerek irşada başlamıştır.[83] Anlaşıldığı kadarıyla Koyun Baba burada tam anlamıyla Kalenderîlik erkânı üzere, mücerredlik prensibine uygun bir hayat sürmüştür. Ancak çevredeki ulemâ tarafından hiç de hoş karşılanmadığı anlaşılıyor.[84] Şöhreti Fatih Sultan Mehmed'in kulağına kadar gitmiş, Osmanlı sultanı, Uzun Hasan üzerine giderken Koyun Baba'yı ziyaret etmiştir. Görüşme sırasında kendisine, etraftaki köyleri vakfetme ve büyük bir tekke yaptırma teklifinde bulunmak suretiyle takdir duygularını göstermek istemişse de, Koyun Baba padişahın bu lûtfunu kabul etmemiştir. Ancak, Osmancık'ın içinden geçen Kızılırmak üstüne bir köprü yaptırmasını rica etmiş, sultan da şeyhin bu ri-

---

kullanılan *Arık Çoban* lakabındaki *Arık* kelimesi, esasında doğrusu *Arif* olan bu kelimenin, eski harflerle yazılış benzerliğinden dolayı müstensih tarafından Arık yazılması sonucu ortaya çıkmış olmalıdır. Zaten menkabe Koyun Baba'ya bu *Arif* lakabının nasıl verildiğini açıklıyor.

79 Babinger, "Koyun Baba", *EI1*.

80 *Velâyetnâme-i KBS.*, vv. 11b-13b.

81 Babinger, aynı yerde.

82 *Velâyetnâme-i KBS.*, v. 5b.

83 *A.g.e.*, aynı yerde.

84 *A.g.e.*, vv. 8a-9a. Burada bir vâizin ve medrese mollalarının kendisini sihirbazlıkla itham edip yakmak istemeleri anlatılır.

casını severek yerine getirmiştir.[85] Menâkıbnâmeden anlaşıldığı kadarıyla Koyun Baba hayatının geri kalan kısmını, bir çok kerametler gösterdiği Osmancık'ta tamamlamıştır.

*Velâyetnâme-i Koyun Baba Sultan*'dan elde ettiğimiz bu bilgiler, Koyun Baba'nın, Fatih Sultan Mehmed zamanında Osmancık'ta yaşamış ünlü bir Kalenderî şeyhi olduğunu açıkça ortaya koyuyor. Ayrıca, meselâ gerek Abdal Musa, Kaygusuz Abdal, gerekse Hacım Sultan velâyetnâmelerinde Hacı Bektaş-ı Velî ile bağlantı kurulduğu halde, burada onun adının bir kere bile geçmemesi de, Koyun Baba'nın, tıpkı Otman Baba gibi, Hacı Bektaş geleneği dışındaki, yani Haydarî olmayan Kalenderîler'den bulunduğunu düşündürmektedir. Buna rağmen Bektaşîlik, onun Anadolu ve Rumeli'deki şöhretini göz önüne alarak kendisini Bektaşî geleneğine sokmuş olmalıdır. Koyun Baba'nın türbesi bugün Osmancık'ta bulunmaktadır. Evliya Çelebi XVII. yüzyılda burasını ziyaret etmiş ve Bektaşîler'in "*beyne'l-halk mezmûm*" olmalarına rağmen, buradaki zâviyede yaşayanların sessiz ve sakin, kendi hallerinde, tıpkı Koyun Baba gibi "*koyun ve kuzu gibi meleyen halim ve selim, mücerred, ârif-i billâh Ehl-i Sünnet ve cemâatden musallî, mütedeyyin âdemler*" olduğunu yazar.[86]

Evliya Çelebi'ye göre buradaki Koyun Baba'nın türbesini bizzat II. Bayezid yaptırmıştır;[87] nitekim Koyun Baba'nın menâkıbnâmesi de, tekke ve türbenin II. Bayezid zamanında yapıldığını doğrulamaktadır.

Vilâyetnâme konumuzu ilgilendiren inanç motifleri itibariyle oldukça zengin sayılabilir. Elimizdeki nüsha XIX. yüzyılda istinsah edilmiş olup, belki özel ellerde daha eski bir nüshasına rastlanabilir.[88]

---

85 Bkz. *A.g.e.*, vv. 11b-14b, 15b-16a.

86 Bkz. Evliya Çelebi, II, 181. Bilindiği gibi Evliya Çelebi buna benzer cümleleri bütün Bektaşîler için kullanır.

87 Bkz. Evliya Çelebi, aynı yerde. Bugün bu büyük zâviyeden yalnızca Koyun Baba'nın türbesi ile çevrede yıkık duvar kalıntılarından başka bir şey yoktur.

88 *Demir Baba Vilâyetnâmesi*'nin muhtemelen daha eski tarihli bir nüshası Arslanbeyli (Eskişehir Seyitgazi yakınındaki eski Şucâed din Velî köyü) köyünde

## Vilâyetnâme-i Demir Baba

Demir Baba Otman Baba geleneğine mensup bir Kalenderî şeyhi olup, Otman Baba'nın yol evlâdı ve onun halifesi Akyazılı Sultan'ın halifesidir.[89] Doğum ve ölüm tarihleri kesin olarak bilinmemekle birlikte, XVI. yüzyılın ilk çeyreğine kadar yaşadığı anlaşılıyor. Vilâyetnâmesi, onun da tıpkı Otman Baba gibi Bektaşî geleneği dışında kaldığını ve onlarla rekabet halinde bulunduğunu gösteriyor.[90] O da Otman Baba, Koyun Baba gibi, *kutbu'l-aktab*'dır.[91] Bu onun, mensup olduğu çevrede ne kadar mühim bir şahsiyet olduğunu ispat eder. Vilâyetnâmesine bakılırsa, şeyhleri gibi, Demir Baba da bir seyyiddir ve onun seyyidliği ve halifeliği, Dimetoka'daki Kızıldeli Sultan zâviyesinde tasdik edilmiştir.[92]

Demir Baba da bütün Kalenderîler gibi durmadan seyahat etmekte, gittiği köylerden kurban toplamakta, bu arada da yine Otman Baba gibi medreselilerle, mollalarla tartışmaya girmekte, şer'î ibadetlere pek sıcak bakmamaktadır.[93] Tıpkı Otman Baba gibi, zaman zaman gazalara da iştirak eden Demir Baba'nın da bir gazi-velî olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Demir Baba'nın tekke ve türbesi bugün Rusçuk'a bağlı Kemaller kazasının Mumcular köyünde bulunmaktadır.[94]

Vilâyetnâmenin özel ellerde bazı nüshaları bulunmakla beraber, bunların da, genellikle diğer vilâyetnâmelerde olduğu gibi, XVII. yüzyıldan daha eski nüshalarına rastlanmamakta-

---

Nevzat Demirtaş Dede'de bulunmaktadır. Fakat ısrarlarımıza rağmen bu nüshayı görmek mümkün olmamıştır.

89 Bkz. *Demir Baba Vilâyetnâmesi*, Giriş kısmı, s.15-33; metin kısmı, s.76.

90 *A.g.e.*, s.149-150.

91 *A.g.e.*, pek çok yerde.

92 *A.g.e.*, s.110, 113.

93 Msl. bkz. *a.g.e.*, s.131.

94 *A.g.e.*, giriş kısmı, s.34-45; Daha geniş bilgi ve ilgili literatür için bkz. Yordan Stefanov, "Demir Baba Tekkesi", *Bulgaristan Alevileri ve Demir Baba Tekkesi*, ed. Ivaniçka Georgieva, çev. Türker Acaroğlu, İstanbul 1998, Kaynak Yayınları; Demir Baba hakkında ayrıca bk. Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik*, I, 269-272.

dır. Burada kullanılan Bedri Noyan neşri de, 1029/1620 tarihinde istinsah edilen bir nüshadan yazılan 1239/1823-24 tarihli bir yazmaya dayanmaktadır.

*Demir Baba Vilâyetnâmesi*, Otman Baba geleneğinin bir devamı olması itibariyle ilgi çekici bir niteliğe sahiptir. Nitekim o, Bektaşî geleneğinin değil, daha ziyade Kalenderîlik geleneğinin tipik özelliklerini yansıtan buraya kadar sıraladığımız menâkıbnâmeler zincirinin son halkasıdır. Bu eserlerde Hacı Bektaş, Bektaşîliğin piri hüviyetiyle değil, Kalenderîliğin yüce bir velîsi sıfatıyla zaman zaman zikredilir. Buna rağmen, Bektaşîler bu eserlerde pek makbul sayılmazlar ve Kalenderîler'le devamlı bir rekabet ortamı içindedirler.

## Menâkıb-ı Veli Baba

Veli Baba'nın Isparta'nın Senirkent kazası yakınında Uluğbey'de bulunan türbe ve tekkesi, kendisinin XVII. yüzyılda bu bölgede yaşamış bir Bektaşî şeyhi olduğunu gösteriyor. Bugün soyundan gelen ailenin elinde bulunan ve bilindiği kadarıyla tek nüsha halindeki menâkıbnâmesine bakılırsa,[95] Veli Baba Hz. Hüseyin soyundan gelme bir seyyiddir; Seyyid Veliyyüddîn Gazi adıyla bilinen zatın torunu olup onun yanında büyümüştür. Rivayete göre ataları bu bölgenin fethi için Abbasi halifeleri tarafından yollanmıştır. Menâkıbnâmede Veli Baba'nın dedelerinin Orhan Gazi ile, dolayısıyla ilk Osmanlı fetihleriyle ilgisi olduğu vurgulanmakla beraber, bunları tarihen belgelendirmeye imkân yoktur.[96]

Veli Baba'nın menâkıbnâmesi, daha öncekilerden her bakımdan ayrı, kanaatimizce Balkan Bektaşîliği'nin tipik karakteristiklerini yansıtan bir eserdir. Bu menâkıbnâmedeki bazı

95 Burada, bu nüsha üzerinden Bedri Noyan'ın gerçekleştirdiği neşir kullanılmıştır (*Veli Baba Menâkıbnamesi*, İstanbul 1993, Can Yayınları).

96 Veli Baba'nın hayatı ve şahsiyeti hakkında daha geniş bilgi için bkz. *Veli Baba Menâkıbnamesi*, giriş kısmı; Bayram Ürekli-Ali Baş, "Veli Baba ve Senirkent Uluğbey'deki manzumesi", *SÜFFED*, 9-10 (1994-1995), s.140-150. Ayrıca bu makalede tekke ve vakıfları hakkında da geniş bilgi bulunmaktadır.

kerametleri anlatan menkabelerle beraber, dönemin Balkanlar'daki Osmanlı mücadelelerine dair bazı epizodlar da yer almakta, eserde bahis konusu edilen şahsiyetler, Veli Baba ve dedesi Seyyid Veliyyüddin Gazi de dahil olmak üzere, artık olağanüstü değil, daha gerçekçi portreler olarak tasvir edilmiştir. Menâkıbnâmenin önemli bir bölümü, peygamberlerin kıssalarına, İslâm tarihine ve özellikle Oniki İmam'ın menkabelerine tahsis edilmiş olup, daha sonra dedesi Seyyid Veliyyüddin Gazi'nin yaptığı gazâları anlatmaktadır. Diğer kısımları ise Veli Baba'nın gösterdiği kerametleri nakleder. Daha önceki menâkıbnâmeler tam anlamıyla klâsik heterodoks çizgiyi yansıtmakla beraber, *Veli Baba Menākıbnâmesi*'nde Sünnî çizgiye bir yakınlık göze çarpar.

GİRİŞ

# BEKTAŞÎLİK VE ALEVÎLİK'TEKİ İSLÂM ÖNCESİ İNANÇ MOTİFLERİNİN KAYNAKLARI OLARAK TÜRKLER'İN GİRDİKLERİ DİNLER

## Umûmî Düşünceler

Yüzyıllar boyu belli bir kültüre sahip olmuş ve onun içinde yoğrulmuş, sonra birtakım sebeplerle başka bir kültüre geçmiş insan topluluklarının, bu geçiş sırasında ve hattâ çok uzun zaman sonra bile, eski kültürle ilgilerini tamamen kesmedikleri, ona ait bazı unsurları olduğu gibi, bazılarını da yeni kültürün kalıplarına uydurarak muhafaza ettikleri bilinen sosyolojik bir vâkıadır.[1] Şüphesiz aynı vâkıa, değişik yer ve zamanlarda İslâm kültürüne girmeye başlayan çeşitli Türk topluluklarında da tekrarlanmıştır. Bu Türk toplulukları, İslâmiyet'i kabul etmeden önce de, muhtelif dinlere girdikleri zaman eski inançlarından yeni dinle çatışmayanlarını olduğu gibi, çatışanlarını ise yeni dinden aldıkları motiflerle besleyerek ona uydurmaya çalışmışlardır. İslâmî dönem için de aynı şey olmuştur.

Bu tarihî gerçek dikkate alındığı takdirde, bütün Türk topluluklarında aynı devirde başlayan ve eski inançlarla hiçbir ilgisi kalmamış yüzde yüz bir İslâmlaşma olayı düşünülemez. Tarih kaynakları yukarıda ileri sürülen fikri destekleyici mahiyette haberlerle doludur. Nitekim, X. yüzyılın başlarında Mâ-

1 Gustav Mensching, *Sociologie Religieuse*, Paris, 1951, s.169.

verâünnehir'de İslâmiyet'i kabul eden Oğuzlar'ın, yeni dini henüz tam anlayarak özümseyemediklerini çağdaş müşâhitler kaydediyor.[2] Mâverâünnehir, Hârezm, Horasan gibi muhtelif mıntıkalarda Müslüman olduktan sonra çeşitli vesilelerle, özellikle Karahitay-Hârezmşah mücadelesi ve Moğol istilâsı yüzünden Anadolu'ya göç eden Türkler arasında[3] büyük kültür merkezlerinden gelme tam Müslümanlaşmış olanlar kadar, çok sathî bir şekilde İslâmlaşmış, hattâ hiç Müslüman olmamış bir kitle de mevcuttu. *Sîretu Celâleddin Menkûbîrtî, Fustâtu'l-Adâle* ve *el-Veledu'ş-Şefik* ve benzeri çağdaş kaynaklar bu konuda dikkate değer kayıtlar ihtiva etmektedirler. Ayrıca, F. Köprülü, A. İnan, O. Turan, C. Cahen ve I. Mélikoff gibi âlimlerin çalışmaları da bu gerçeği ortaya çıkarmış, hattâ Orta Asya ve Anadolu'da XIII-XIV. yüzyıllarda bile İslâmlaşmanın tamamlanmadığını göstermişlerdir.[4] Adları geçenler, bu duruma sebep olarak, söz konusu yıllarda devam eden göçler sebebiyle durmadan yenilenen Asya menşe'li eski inançları zikretmişler, bunlar arasında özellikle Şamanizm'e ağırlık vermişlerdir.[5] Şamanizm faktörünü en çok vurgulayanlar, F. Köprülü ve A. İnan olmuştur. Bilhassa bu sonuncusu bütün çalışmalarını Şamanizm üzerine teksif etmiştir.[6] Ancak, özellikle 1980'ler sonrasında yapılan araştırmalar, Şamanizın faktörüne oldukça itibar kaybettirmiş görünmektedir.

---

2 Meselâ bu devirde Abbasî halifesinin temsilcisi sıfatıyla Orta Asya'da muhtelif Türk boylarını dolaşan İbn Fazlan, Oğuzlar arasında kelime-i tevhidden öteye gitmeyen bir Müslümanlık bulunduğunu belirtir (bkz. *İbn Fazlan Seyahatnâmesi*, terc. Ramazan Şeşen, İstanbul, 1975, s.30-31).

3 Bu göçlere dair toplu ve kısa bir tasvir için bkz. M. Halil Yınanç, *Anadolu'nun Fethi*, İstanbul, 1944, s.168-170.

4 Msl. bkz. Köprülüzâde, *Influence*, s.10-11 ve not 18; aynı yazar, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, Ankara, 1972, 2. baskı, s.95 vd; A. İnan, "Müslüman Türklerde Şamanizmin Kalıntıları", *Makaleler ve İncelemeler*, Ankara, 1968, s.463-464 vd; O. Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, İstanbul, 1969, I, 178-179 vd.

5 *A.g.e.*, aynı yerde.

6 A. İnan'ın bu konudaki yazılarının bir bibliyografyası *Makaleler ve İncelemeler*'in baş tarafında bulunmaktadır.

Buraya kadar çizilmeye çalışılan şu genel çerçeve içinde düşünüldüğü zaman, Bektaşî menâkıbnâmelerinde tespit edilebilen inanç motiflerinin pek çoğunun da, vaktiyle Orta Asya'dan Anadolu'ya intikal eden nüfus arasında varlığını koruyabilmiş ve popüler tasavvuf çevrelerinde İslâmî kavramların ve yorumların altında bu eserlerde süregelmiş olması tabiî görülmelidir. Bu motiflerin kabaca bir tasnifi bile bizi belli ölçüde Şamanizm'e götürdüğü gibi, kitap boyunca görüleceği üzere, belki çok daha fazla Budizm, Maniheizm, Mazdeizm gibi vaktiyle İslâmiyet'i kabulden önce Türkler'in mensup olduğu çeşitli dinlere, hattâ Şamanizm öncesi eski Türk inançlarına götürmektedir. Ancak şunu unutmamak gerekir ki, başlangıcından günümüze kadar Anadolu'da bu muhtelif menşe'li inançlar her yerde aynı nispet ve yoğunlukta görülmemiştir. Bunların bütün tazelikleriyle yaşama ve yayılma imkânını buldukları zümreler, çeşitli sebeplerle daha İslâmiyet'in kabulünden itibaren kitabî İslâm'ı özümseyememiş ve eski geleneklerini bütün tazeliğiyle sürdürmüş bulunan şehirlileşmemiş topluluklardır. Yani daha ziyade köylü ve konar-göçer kesimlerdir.

O halde, burada ele alınacak olan İslâm öncesi inanç motiflerinin incelenmesine geçmeden evvel, söz konusu inançların kaynağı olan dinlerin bu çevreler arasında vaktiyle nasıl yayıldığını, ne gibi etkiler bıraktığını bilebilmek, bunların Anadolu'ya nasıl ve hangi kanallarla intikal ettiğini bilebilmek çok gerekli olacaktır.

Şunu hemen itiraf etmelidir ki, İslâm öncesi devir gibi çok uzun ve bir bakıma oldukça karanlık bir zaman boyunca, Orta Asya denilen muazzam bir coğrafî sahada, tarihin şu veya bu çağında yaşamış çeşitli Türk topluluklarının dinî vaziyetlerini incelemeye kalkışmak, üstelik doğru sonuçlara ulaşmak çok güç ve hata payı da o nispette fazladır. Her şeyden önce, kaynak yetersizliği en önemli engeli meydana getirmektedir. Ayrı bölgelerde yaşayan ayrı Türk zümrelerinin dinî inançlarına dair bilgi veren çoğu Çince, Arapça, Farsça ve kısmen de Grekçe kaynaklardaki kayıtların genellikle üç beş satırdan ibaret muğlak ve bazan da çelişkili olması işi daha

da güçleştirmektedir.[7] Bir başka mesele de, söz konusu dinlerden birinin veya birkaçının aynı Türk toplumu arasında aynı devirde bulunabilmesinin doğurduğu zorluklarla ilgilidir. Bir devirde herhangi bir Türk zümresinde yönetici sınıf ayrı, halk ayrı bir dine mensup olabilmekte, bazan zamanla yönetici sınıfın dini ya halka da nüfuz etmekte veya büsbütün kaybolup gitmektedir.

Her hâlükârda burada, bu güçlüklerin müsaade ettiği ölçüde Alevîlik ve Bektaşîlikte mevcut İslâm öncesi inanç motiflerinin kaynağı olan dinlerin Türkler arasındaki durumu incelenmeye çalışılacaktır.

## Eski Türk İnançları

İslâmî devirden önceki Türkler'in dini hakkındaki çalışmalar, XIX. yüzyılda Rus âlimi W. Radloff ile başlamıştır denilebilir. Onun, *Blätter aus Sibirien* (Leipzig, 1893, 2 cilt)[8] adıyla yayımladığı ünlü eserinin ikinci cildinin önemli bir kısmı, bahis konusu yüzyılda Orta Asya'daki Türkler arasında mevcut Şamanizm'e hasredilmişti. Burada görgüye dayanan önemli bilgi ve müşahedeler yer almaktadır. Eser, sonraki yerli yabancı birçok araştırıcının eski Türk dini hususunda ana kaynaklarından biri olduğu gibi, bu konuda Şamanizm tezinin benimsenmesinde başrolü oynamıştır denilebilir.

Türkiye'de ise, eski Türk dini üzerindeki çalışmalar Osmanlı İmparatorluğu'nun son zamanlarındaki Türkçülük akımlarıyla beraber başlamış, ilk defa Ziya Gökalp bu konuda araştırmalar yapmıştır. O, belki de Durkheim'in etkisiyle eski Türk-

---

7 Bu kayıtlar metin veya tercüme olarak Avrupa'da muhtelif âlimlerce yayımlanmış olup eskiden beri bilinmektedir. Arapça kayıtlar, R. Şeşen tarafından şu yayınlarında biraraya getirilmiştir: "Klâsik İslâm Kaynaklarına Göre Eski Türkler'in Dini ve Şaman Kelimesinin Menşe'i", *TED*, 10-11 (1979-1980), s.57-90; *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler,* Ankara 1985, TKAE Yayınları. Aynı yazarın şu eseri de, eski Türklerden bahseden İslâm tarih ve coğrafyacıları ve eserleri hakkında bilgi edinmek için çok yararlı bir çalışmadır: *Müslümanlarda Tarih ve Coğrafya Yazıcılığı*, İstanbul 1998, İSAR Vakfı Yayınları.

8 *Sibirya'dan*, tercüme Ahmet Temir, Ankara, 1954-1957, 2 cilt.

ler'in dininin Totemizm ve Natürizm safhalarından geçtiğini sınırlı malzemesinden hareket ederek ileri sürmüştür. Fakat sonraları, eski Türkler'in daha gelişmiş bir dinî sisteme sahip olduklarını düşünerek buna Toyunizm adını vermiştir. Ancak daha sonra bunun Budizm olduğu ortaya çıkmıştır. Z. Gökalp'in Şamanizm'i de eski Türk dini olarak reddetmediği görülüyor.[9]

Onda sonra eski Türk dini üzerindeki çalışmalar devam etmiş, özellikle F. Köprülü, Anadolu din tarihi ile ilgili çalışmaları dolayısıyla Şamanizm'e ağırlık vermiş, Anadolu'daki heterodoks zümrelerde sürekli olarak bunun izlerini göstermek istemiştir.[10] Şamanizm hakkındaki çalışmalar A. İnan'la daha ileri götürülerek bir yandan bu konuda yazı ve kitaplar yayımlanırken,[11] diğer yandan da bu tezi teyid maksadıyla Müslüman Türkler arasında Şamanizm'e dair kalıntılar araştırılmıştır.[12] Avrupalı araştırıcılar arasında da aynı dönemde hep bu tezin işlendiği görülmektedir. Meselâ U. Harva, W. Eberhard ve L. Resonyi bunlardandır.[13]

Doğrudan doğruya eski Türk dini ile uğraşmamasına ve bir Selçuklu tarihçisi olmasına rağmen O. Turan da zaman zaman bu konularla ilgilenmiş, hudut bölgelerinde oturan Türkler'in yabancı din ve kültürlerin etkilerine maruz kalmalarına karşılık, asıl büyük kitlenin Şamanist olduğunu savunmuştur. An-

---

9 Z. Gökalp'in bu görüşleri sırayla şu eserlerinde ele alınmıştır: "Türk İli, Eski Türkler'de Din", *EFM*, V (1332), s.457-474; *Türk Töresi*, İstanbul, 1339; *Türk Medeniyeti Tarihi*, İstanbul, 1341.

10 Özellikle bkz. *Anadolu'da İslâmiyet, Bektaşîliğin Menşe'leri* adlı makaleler; *Türk Tarih-i Dinîsi*, İstanbul, 1341 (taş basma) ve *Influence.*

11 A. İnan'ın yazılarından bir kısmı *Makaleler ve İncelemeler*'de toplanmıştır. Fakat onun Şamanizm'le ilgili asıl çalışması, *Tarihte ve Bugün Şamanizm* (Ankara, 1954) adlı kitabıdır. Ayrıca bazı makaleleri de, H. Tanyu tarafından *Eski Türk Dinî Tarihi* (İstanbul, 1976) adıyla bir araya getirilmiştir.

12 Bkz. Yukarıda not 4.

13 Bkz. Harva, *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*, Helsinki, 1938 (burada Fransızca tercümesi kullanılmıştır); Eberhard, *Kultur und Siedlung der Randvölker Chinas*, Leiden, 1942 (burada kısmî Türkçe tercümesi kullanılmıştır); Rasonyi, *Tarihte Türklük*, Ankara, 1971.

cak o, eski Türkler'in Şamanizm içinde tek Tanrı mefhumuna eriştiklerini de kabul etmektedir.[14]

Zamanla Şamanizm tezine katılmayanların ortaya çıktığı da görülmektedir. Bunlardan biri, P. Wilhelm Schimidt'tir. Bilhassa Hunlar üzerinde duran Schimidt, onlarda çok eskiden beri, gök dini dediği Gök Tanrı kültüne dayanan bir inanç sistemi hâkim olduğunu söylemektedir.[15] Aslında bir sosyolog olmasına rağmen H. Ziya Ülken'in de bu konuda bazı fikirler ileri sürdüğünü müşahede ediyoruz. Ona göre eski Türkler, gerçekte din değil bir sihrî sistem olan Şamanizm yerine düalist fakat âhengçi bir gök-yer dinine mensuptular. Yakut Şamanlığı ile eski Türk dini arasında hiçbir münasebet yoktur. Türkler'in düalizmi monizm olmağa çok elverişli idi. Bu sebepledir ki, Maniheizm'in çatışan iki prensibe dayanan görüşünü terkederek Müslüman olmuşlardır.[16]

Şamanizm görüşüne olduğu kadar bilhassa Batılılarda benimsenen Totemizm tezine de karşı çıkan bir başka âlim, İbrahim Kafesoğlu olmuştur. O, meselâ ongunlar gibi Totemizm'i andıran bazı unsurlar bulunsa da, bunların komşu kavimlerden geçtiğini savunur ve Şamanizm'i reddeder. Ona göre eski Türkler'in dini, tabiat kültleri, atalar kültü ve Gök Tanrı dini olarak üç ana kısımdan oluşmaktadır.[17]

Bir din tarihçisi olan H. Tanyu'nun biraz daha değişik bir görüş sahibi olduğu müşahede ediliyor. Daha öncekiler gibi Şamanizm'i reddeden Tanyu, eski Türkler'in dinini cahiliye çağı Arabistan'ının Hanifler'inin dinine benzetmektedir.[18] O bu ko-

---

14 Turan, *Cihan Hâkimiyeti*, I, 48-53. Bu tez daha sonra Hikmet Tanyu tarafından da savunulmuştur: *İslâmlık'tan Önce Türkler'de Tek Tanrı İnancı*, Ankara 1980, AÜİF Yayınları.

15 Schimidt, "Eski Türkler'in Dini", tercüme S. Buluç, *TDED*, XIII (1964), s.75-90.

16 Bkz. "Anadolu Örf ve Âdetlerinde Eski Kültürlerin İzleri", *İFD*, XVII (1969), s.1-29.

17 Bkz. "Eski Türk Dini", *TED*, 3 (1972), s.1-34. Aynı makale ayrıca şu eserlerinde de yer almıştır. *Türk Dünyası El Kitabı*, Ankara, 1976, s.766-775; *Türk Millî Kültürü*, Ankara, 1977, s.248-263.

18 Bkz. *Türklerin Dinî Tarihçesi*, İstanbul, 1978.

nudaki fikirlerini, daha yakınlarda yayımladığı bir eserinde bir araya getirmiştir.[19]

Genellikle Altay kavimlerinin dinî inançları üzerindeki araştırmalarıyla tanınan Jean-Paul Roux, eski Türkler'in dini ile yakından ve derinlemesine ilgilenmiş, bu konuda pek çok yayın yapmıştır. Onun, fikirlerini daha çok Orhun Kitabelerine dayandırdığı görülür. Ona göre eski Türkler'in dini bütünüyle Şamanizm değildir; geniş ölçüde Gök Tanrı kültüne, ona tâbi yer ve nihayet atalar kültüne bağlı bir inanç sistemidir.[20] Roux, eski Türkler'de Totemizm olduğu görüşünü de kabul etmez. Çünkü hayvanlar ve bitkilerle ilgili her inancın Totemizm ile yorumlanamayacağını savunmaktadır.[21] Görüldüğü gibi Roux, bu görüşüyle İ. Kafesoğlu'nun tezini paylaşmaktadır. Bu görüşe bizim de katıldığımızı hemen belirtelim.

Buraya kadar görüşlerini aksettirmeye çalıştıklarımızdan başka, özel olarak dinî inançlarla uğraşmamakla beraber, daha ziyade eski Türk kültürüne dair çalışmalarıyla tanınmış Bahaeddin Ögel ve Emel Esin'in çeşitli eser ve makalelerinde eski Türk dini ile alâkadar konulara zaman zaman temas edildiğini burada zikretmek gerekir.[22]

---

19 *İslâmlık'tan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı*, Ankara, 1980, TKAE Yayınları.

20 Bkz. "La religion des Turcs de l'Orkhon du VII'e et VIII'e Siècles", *RHR*, 1 (1962), s.1-24; 2 (1962), s.199-231. Onun şu kitabı, eski Türkler'in dinî inançları hakkında iyi bir çalışmadır: *La Religion des Turcs et des Mongols*, Paris 1984, Payot (Türkçe tercümesi: *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, tercüme Aykut Kazancıgil, İstanbul 1994, İşaret Yayınları. Burada Türkçe basımı kullanılmıştır).

21 Bkz. *Faune et Flore Sacrées Dans les Sociétés Altaïques*, Paris, 1966, s.407-419. En eski Türk dininin Totemizm olduğu fikri, Batı etkisiyle bir zamanlar Maarif Vekâleti tarafından yayımlanan *Türk Tarihinin Ana Hatları* (medhal) (İstanbul, 1931) adlı eserde de işlenmiş, daha sonra Türklerin Totemizm safhasından Animizm, ondan da Natürizme geçtikleri yazılmıştır (bkz. s.45-51). Günümüzde de Totemizm tezini yeniden benimseyenler olduğu görülmektedir. Mehmet Eröz "Türk İçtimâî Hayatında Totemizm İzleri" (*İAED*, VI-4 (1973), s.289-299) adlı yazısında ve *Türkiye'de Bektaşîlik Alevîlik* (İstanbul, 1977) unvanını taşıyan kitabında bu görüşü işlemiştir. Hattâ Alman âlimi Berthold Spuler de bir yazısında Göktürkler'de Totemizm olduğu kanaatini ileri sürmektedir (bkz. "Göktürkler'in Dini ve Kültürü Hakkında Mülâhazalar", *VIII. Türk Tarih Kongresi* [Kongreye sunulan bildiriler], Ankara, 1981, II, 660).

22 Msl. bkz. Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi*, Ankara, 1971; Emel Esin, "İslâmi-

Kronolojik olarak özetlenen bu muhtelif görüşler topluca göz önüne alınacak olursa,[23] eski Türkler'in dini yahut inançları konusunda ilk çalışmaların, daha çok XIX. yüzyıl sonlarıyla XX. yüzyıl başlarında Avrupa'da hâkim olan sosyolojik görüşler etkisiyle, sınırlı sayıda malzemeye dayanmak sûretiyle yapıldığı görülecektir. Daha sonraki araştırmalar ise, gerek metot gerekse malzeme bakımından daha tutarlı olup, eskilere nispetle daha sağlam sonuçlar ortaya koyabilmişlerdir. Dikkati çeken bir husus da Totemizm ve Şamanizm tezinin gittikçe terkedilmesi ve eski Türk dini olarak atalar kültü, tabiat kültleri ve Gök Tanrı inancından ibaret bir dinî sistem üzerinde -ufak bazı farklarla- birleşilmiş olmasıdır.

Aslında eski Türk inançlarını muhtelif Türk topluluklarının sürdüregeldikleri içtimâî ve iktisadî hayat tarzını hesaba katmadan incelemek gerçekçi bir yaklaşım tarzı sayılmamalıdır. Bahis konusu inançlarla bu çok mühim sosyolojik faktör arasındaki açık ilişki, bizi sağlam sonuçlara götürmekte en büyük yardımcı olacaktır.

Hiç şüphe yoktur ki, her toplumda olduğu gibi Orta Asya Türk toplumlarında da en eski dinî inançları, yaşadıkları göçebe bozkır hayatı ve kültürü şekillendirmiştir.[24] Bu hayatın temel unsuru attır. Atın yanında koyun, deve ve sığır da tâli derecede gelmekte, ziraat çok az nispette tatbik olunmaktadır.[25] Fakat at

---

yet'ten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslâm'a Giriş", *Türk Kültürü El Kitabı*, II Ib, ayrı baskı, İstanbul, 1978; aynı yazar, *Türk Kozmolojisi*, İstanbul, 1979.

23 Bütün bu değişik görüşlerin sebebinin meseleye ayrı ayrı tarzlarda yaklaşmaktan ileri geldiğine şüphe yoktur. Kullanılan malzemelerin niteliğinin rolünü de buna eklemek gerekir. H. Tanyu bu görüş ayrılıklarının, umûmî mukayeseli dinler tarihi, din fenomenolojisi ve mukayeseli mitoloji bilinmeden sırf Çin, Arap, Fars, Bizans vs. kaynakların verdiği yetersiz bilgilerden hareket edildiği için ortaya çıktığını; dinî inançlar incelenirken hakan ve idareci çevrelerle yerleşik ve göçebe zümreler arasındaki farklılıkları hesaba katmamaktan ileri geldiğini haklı olarak ifade etmektedir (bkz. *Türklerin Dinî Tarihçesi*, s.8-9, 13 vd.).

24 Orta Asya bozkır kültürünün mahiyeti ve özellikleri için şunlara bakılabilir. Rasonyi, s.48-62; Ögel, *Büyük Hun İmparatorluğu Tarihi*, Ankara, 1981, I, 321-352.

25 Wilhelm Koppers, "İlk Türklük ve İlk İndo-Germenlik", *Belleten*, V (1941), s.455-456.

göçebe hayatın bütün safhalarında her yönüyle kendisinden faydalanılan bir hayvandır. Bu sebeple Orta Asya'daki bu eski göçebe bozkır kültürüne *atlı çoban kültürü* de denilmiştir.[26] Nitekim ilerideki bölümlerde inanç motifleri incelenirken yeri geldikçe bu inançlarda atın işgal ettiği yer kendisini gösterecektir.

Asya kavimlerinin ve bu arada Türkler'in kültürleriyle uğraşan W. Koppers, Samoyedler, Türkler ve Moğollar gibi benzer göçebe çoban toplumlarının üzerinde yaptığı araştırmalar sonunda, birbirinin aynı inançlara rastladığını, bunların hepsinde de Gök Tanrı inancına bağlı gök ve yer kültüyle, atalar ve tabiat kültlerinin bulunduğunu ortaya koymaktadır. Ona göre bütün bu kavimlerde hayvan, özellikle at takdisi, kurban çeşitleri ve muhtelif tabiat kültleriyle ilgili törenler hep aynı mahiyeti göstermektedir.[27] Değişik metotlarla yola çıktıkları halde yukarıda fikirlerini özetlemeye çalıştığımız araştırıcıların çoğunun da aynı sonuca ulaşması, Orta Asya'daki en eski Türk topluluklarının inanç sistemlerinin atalar kültü, tabiat kültleri ve Gök Tanrı kültü olmak üzere üçlü bir din anlayışından ibaret kabul edilebileceğini göstermektedir.

Bu sonucu destekleyen en kuvvetli delillerden birisi hiç şüphesiz, Türklerden kalan en eski yazılı belge niteliğini taşıyan Orhun Âbideleri'dir. Bu âbideler üzerinde yapılan incelemeler, zikredilen bu üç ana kültün mevcudiyetini meydana koymuş bulunmaktadır.[28] Bu tespiti Çin, Arap, Fars, Bizans ve Batı kaynaklarında mevcut haberler ve müşahedelerle de doğrulamak ve teyit etmek imkân dahilinde görünüyor.

---

26 *A.g.m.*, aynı yerde.

27 *A.g.m.*, s.451-457. Nitekim J.-P. Roux'nun yukarıda zikredilen kitabı da bu hususu çok iyi belirlemektedir.

28 Orhun Âbideleri'ni eski Türk inançları açısından iyi bir tahlile tâbi tutanlardan biri de J.-P. Roux olmuştur. Onun bu konudaki fikirleri ve elde ettiği sonuçlar için bkz. *La Religion*, s.225-226, 229-230.

### *Atalar Kültü*

Günümüzdeki bazı değişik tezâhürlerine bakılacak olursa bu kültün muhtelif eski Türk zümreleri arasında en köklü, en güçlü ve en eski inançlardan biri olduğu söylenebilir. Hemen hemen bütün Kuzey ve Orta Asya kavimlerinde bulunduğu görülmekte olup ataerkil aile yapısının bir sonucu olarak yorumlanan atalar kültü, tarihi nispeten iyi bilinen en eski Türk topluluklarından Hunlar zamanında tespit edilmektedir. Hunlar'da yılda bir kere umûmî bir merâsim düzenlenerek ataların ruhlarına kurban kesiliyordu.[29] Herhalde onlardan önce de bu kültün mevcudiyetini tahmin etmek mümkündür.

Orhun Kitâbeleri'nde, bilhassa Bilge Kağan Kitâbesi'nin sonunda atalar kültünü ihsas eden satırların bulunması, bunun Göktürkler'de de varlığını gösteriyor.[30] X. yüzyılda Orta Asya'daki çeşitli Türk zümreleri arasında dolaşan Ebû Dülef, Kimekler'de bu kültün mevcut olduğunu açıklayan ifadeler kullanır.[31] O, sadece öldükten sonra değil, ölmeden önce de ihtiyarların büyük bir saygıyla tâzim edildiğini yazıyor. Aslında ölmüş atalara duyulan dinî saygı, onların hâtıralarının ve eşyâlarının bile takdisine yol açmış,[32] bu yüzden Türkler ölülerini her türlü eşyâsıyla birlikte gömmüşlerdir. İ. Kafesoğlu, Türkler'in dışındaki kavimlerde bu inancın ataların yarı Tanrı sayılmasına kadar vardırıldığını, ancak Türkler'de böyle olmadığını belirtiyor.[33]

---

29 Köprülüzâde, *Türk Tarih-i Dinîsi*, s.45-46; Kafesoğlu, *Eski Türk Dini*, s.22-23.

30 Bkz. *Orhun Âbideleri*, nşr. Muharrem Ergin, İstanbul, 1970, Bilge Kağan Kitabesi, kuzey cephesi, satır: 14; ayrıca bkz. Roux, *La Religion*., s.230. Aynı yazarın şu eserinde Türkler'deki Atalar kültü hakkında ayrı bir bölüm halinde geniş bilgi ve tahliller bulunmaktadır: Roux, *La Mort Chez Les Peuples Altaïques Anciens et Médiévaux*, Paris, 1963 (Türkçesi: *Eski ve Ortaçağlarda Altay Türklerinde Ölüm*, tercüme Aykut Kazancıgil, İstanbul 1999, Kabala Yayınları, s.188-214).

31 İbn Fazlan, s.87.

32 Kanaatimizce Müslümanlığın kabulünden sonra Türkler arasında görülmeye başlayan ve diğer Müslüman milletlerdekinden bazı farklılıklar gösteren evliyâ kültünün menşe'ini atalar kültünde aramalıdır.

33 Kafesoğlu, s.22-23.

Gerek kaynaklar gerekse yapılan araştırmalar, çok eskilerden beri köklü bir şekilde devam eden bu kültün, tarihlerinin belli bir döneminde Türk kültüründen bazı sahalarda etkilenmiş Çinliler ve Moğollar gibi kavimlere de geçtiğini ortaya koymaktadır.[34] Çinliler'deki inanca göre, göğe yükselen ata ruhları yeryüzündekilerinin ne yaptıklarını bilirler. Onlara kurbanlar sunulur. Önceleri bu, büyük atalara mahsus iken sonradan hepsi için geçerli olmuştur.[35] Adı geçen bu kültün, genel olarak atanın bizzat kendine tapınma mahiyetini taşımadığı, onun, öldükten sonra ailesine yardım edeceği, onu kötülüklerden koruyacağı inancından doğan, korku ve saygı karışık bir telâkki olduğu anlaşılıyor.[36]

XIII. yüzyılda Moğollar'da atalar kültünün önemli bir yer tuttuğunu çağdaş Batı kaynaklarının şehadetleri göstermektedir. Meselâ Rubruquis Moğollar'ın memleketinde irili ufaklı birçok heykel gördüğünü, rahiplere sorduğunda bunların Tanrı heykelleri değil, ünlü ve büyük ölülerin, yakınları tarafından yapılan timsalleri olduğu cevabını aldığını söyler.[37] Fakat Türkler arasında buna benzer bir âdetin varlığını gösterecek böyle kayıtlara rastlanmamıştır.

Her hâlükârda atalar kültünün Türkler'in eski dinî inançları arasında köklü ve sarsılmaz bir yeri olduğu anlaşılmaktadır. O kadar ki, Budizm ve Maniheizm gibi yabancı dinlerin yayılmasından sonra bile atalar kültünün kuvvetinden bir şey kaybetmediği müşahede edilmektedir.[38] Hattâ ruhun bedenden bede-

34 Türk kültürünün dinî konularda da Çin'e etkisi hakkında mütehassıslar hemfikirdir. Bu hususta bkz. Koppers, s.448-449; Eberhard, "Eski Çin Kültürü ve Türkler", *DTCFD*, 14 (1943), s.27, 29; Özkan İzgi, "Moğolların Ortaya Çıkışına Kadar Türklerin Çinlilere Tesirleri", *TK*, sayı 160 (1976), s.223-233; Ögel, *Hun Tarihi*, I, 2-5, 13-15.

35 Charles de Harlez, "Les Croyances des Premiers Chinois", *Mémoires Couronnées*, Académie Royale de Belgique, Bruxelles 1888, s.45-49; M. Nabi Özerdim, "Çin Dinin Menşe'i Meselesi ve Dinî İnançlar", *Belleten*, XXVI (1962), s.79-80.

36 Özerdim, s.89.

37 Bkz. *Voyages Très Curieux Vers les Tartares*, Paris (tarihsiz), s.55.

38 Fernand Grenard, *Le Turkestan et le Tibet (La Haute Asie: 2)*, Paris, 1898, s.68-69.

ne geçmesi (tenâsüh, reenkarnasyon) telâkkisini esas alan zikredilen iki dinin Türkler içinde tutunabilmesinde atalar kültünün önemli bir payı olduğu dahi çok muhtemeldir.

### *Tabiat Kültleri*

Şamanizm öncesi Türk inançları içinde önemli bir yeri de muhtelif tabiat kültlerinin işgal ettiği görülmektedir. Eski Türk topluluklarında tabiat kültlerinin, yer ve gök kültü olmak üzere ikili bir görünüm aldığı müşahede edilmektedir. Bunun bir cephesini teşkil eden yer kültünün değişik unsurlardan meydana geldiği görülüyor. Eski Türkler tabiatta mevcut hemen her varlıkta mahiyeti kavranamayan gizli birtakım güçler bulunduğunu düşünüyorlar, bu sebeple dağ, tepe, taş, kaya, ağaç veya su gibi nesneleri canlı kabul ediyorlardı.[39] Bu telâkkinin tarihî belgesini yine Orhun Kitâbeleri teşkil etmektedir. Bu kitâbelerde kısaca *yersu*'lar (*yer-sub*) şeklinde sık sık zikredilen ve Göktürkler'deki telâkki tarzı hakkında ipuçları veren satırlarla tasvir olunan tabiat kültü,[40] Türkler'de değişik bir mahiyet kazanmışa benzemektedir.

Şüphesiz, dünyanın muhtelif yerlerinde muhtelif zamanlarında yaşayan insan topluluklarını fizik çevrede görülen tabiat parçaları yahut değişik şekillerde tezahür eden tabiat olayları etkilemiştir. Bu sebeple tabiat kültleri dinler tarihi çalışmalarının tespitine göre pek çok yerde mevcut olmuştur. İptidâî ve gelişmiş toplumların hepsinde buna rastlanmıştır. Ancak Türkler'de, Yunanlılar veya Romalılar'da olduğu gibi, tabiat kültleriyle ilgili birer Tanrı ve bunların etrafında efsâneler teşekkül etmemiştir.[41] Bunun sebebi herhalde, yersuların bizâti-

---

39 Bu unsurlarla ilgili kültlere dair incelemeler birinci bölümdedir.

40 Bkz. *Orhun Âbideleri*, Kültigin âbidesi, doğu cephesi, satır: 11; Bilge Kağan âbidesi, doğu cephesi, satır: 10-11; Tonyukuk âbidesi, batı cephesi, satır: 6, 9. Orhun Âbideleri'nin tabiat kültü açısından tahlili konusunda geniş bilgi için Roux'nun ve Kafesoğlu'nun zikredilen makalelerine bakılmalıdır.

41 Kafesoğlu, *a.g.m.*, s.20-21. Eski Türkler'de yer kültü ülke mülkiyeti kavramıyla ilgili görülmektedir. Yer kültü dolayısıyla mukaddes sayılan üzerinde yaşa-

hi ilâhî varlık olarak düşünülmemeleri, yahut da başka bir ifadeyle, dağ, tepe, ağaç, taş, kaya, su vs.nin maddî varlık olarak doğrudan doğruya takdis ve tapınma konusu olamaması olsa gerektir.

Eski Türkler'e göre bütün tabiat, bugün ancak ruh diye ifade edebildiğimiz gizli güçlerle doludur. Dağlar, tepeler, ağaçlar ve kayalar hisseden, işiten, iyilik veya kötülük yapabilen varlıklardır; daha doğrusu bunları yapan onlardaki gizli güçlerdir. Bundan dolayıdır ki, eski Türkler bu varlıkların bizzat kendilerine değil, işte bu gizli güçlere takdis hissi beslemişler ve korku, minnettarlık, saygı karışımı bir tavır takınmışlardır. Bu husus aşağıda ilgili bölümde örnekleriyle gösterilmeye çalışılacaktır.

Tabiat kültlerinin izlerine meşhur Oğuz Kağan destanının İslâm öncesi biçiminde de rastlanmaktadır. Oğuz'un semâvî menşe'li iki karısından olma çocuklarının Gök, Gün, Ay, Yıldız gibi gök mefhumuyla, Dağ, Deniz gibi yer mefhumuyla alâkalı isimler alması, dikkati çekiyor.[42] Yalnız burada bir noktayı iyice belirtmek gerekir: Göğün bizzat kendisi de Türkler'de tabiat kültünün bir parçası olarak görülmekte ve Gök Tanrı mefhumundan tamamıyla ayrı tutulmaktadır. Bu itibarla, güneş, ay ve bütün yıldızlar tabiat kültünün unsurlarıdır.

Türkler işte bu sebeple güneşi, ayı ve bazı yıldızları takdis ediyorlardı. Meselâ Hunlar, ilk ikisine çok önem veriyorlar,[43] bunlar için çeşitli törenler düzenliyorlardı. Göğe ve yere, bu arada güneş ve aya -aslında onlarda var olduğunu sandıkları üstün güçlere- kurban kesiyorlardı.[44] Ebû Dülef de X. yüzyılda Çiğiller arasında çeşitli yıldızların takdis edildiğini tespit sûretiyle gök kültünün varlığını bize göstermektedir.[45] Aslında,

---

nılan toprak, ülke yahut devlet toprağının da mukaddes sayılması sonucunu doğurmuştur (bkz. Ögel, *Hun Tarihi*, I, 21-22).

42 Oğuz Kağan destanının bu açıdan tahlili için bkz. Roux, *Faune*, s.372-373.

43 Msl. bkz. Schimidt, s.78-79; İnan, *Şamanizm*, s.1.

44 Eberhard, *Çin'in Şimal Komşuları*, tercüme N. Ulutuğ, Ankara, 1942, s.94.

45 İbn Fazlan, s.84.

tıpkı yer kültünde olduğu gibi gök kültünde de bizzat gök cisimlerine tapınma söz konusu değildir. Ne var ki, bu cisimlerle ilgili dinî merasimler, bunların mahiyetine vâkıf olmadıkları için, Ebû Dülef'i ve öteki müşahitleri yanıltmış, Türkler'in bu cisimleri tapınma konusu yaptıklarını sanmışlardır.

Tabiat kültleri, tıpkı atalar kültü gibi, Türkler'in muhtelif dinlere girip çıkmalarına rağmen yine de varlıklarını sürdürmüşlerdir.[46] Tabiat kültlerinin eski Çin'de[47] ve Kore kavimleri arasında da önemli bir yer tuttuğu anlaşılmaktadır.[48]

### *Gök Tanrı Kültü*

Modern araştırmalar, Gök Tanrı kültünün, toprakla ilgisi bulunmadığı için ancak göçebe, avcı ve çoban toplumlarda mevcut olabileceğini, dolayısıyla bu kültün kaynağının Asya bozkırlarında aranması gerektiğini göstermektedir. Eliade, Giraud, Roux, Kafesoğlu ve Ögel gibi araştırıcıların çalışmaları bunu ortaya koymuştur. Eliade, muhtelif Kuzey ve Orta Asya toplulukları üzerinde yaptığı araştırmalarda, *tengri, tengeri, tengere* ve *tingir* gibi, hemen hepsinde hem şekil yönünden hem de mâna bakımından ortak özellikleri yansıtan Gök Tanrı kültüyle ilgili kelimeler tespit etmiş,[49] bu kültün Kuzey ve Orta Asya kavimlerinde ortak olduğu sonucuna varmıştır. Ona göre bütün Kuzey ve Orta Asya toplumlarında Gök Tanrı, yeryüzünün, insanların ve görünür görünmez her varlığın yaratıcısıdır. İnsanların yaşantıları arasında dengeyi o sağlar. O, bütün kâinatın efendisidir.[50]

---

46 İnan, s.1. İslâmiyet'in kabulünden sonra da devam eden bu kültler, İslâmî mefhumlarla uzlaştırılarak yaşatılmış, "Cenâb-ı Hakk'ın kudretinin tecellî vasıtası" olarak görülüp yorumlanmıştır (bkz. H. Tanyu, *Türklerde Taşla İlgili İnançlar*, Ankara, 1968, s.168).

47 Özerdim, s.79-80.

48 Eberhard, s.31, 33.

49 Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, Paris, 1975, Payot, 2. baskı, s.63-64.

50 Eliade, s.64-66. Yazar bazan bu telâkkide toplumlara göre farklılıklar olduğunu, birinde Gök Tanrı'nın her şeyi bizzat yarattığına inanılırken, ötekinde, insanlar arasındaki işlere karışmadığının düşünüldüğünü söylemektedir.

İ. Kafesoğlu, Gök Tanrı inancının Asya kavimlerine Türkler'den yayıldığını çeşitli delillerle ileri sürmektedir. Kafesoğlu'na göre, öteki Asya toplumlarında rastlanan Gök Tanrı'yı ifade eden yukarıdaki kelimelerin Türkçe *Tanrı* kelimesinden alındığı açıkça bellidir. Hepsinden önemlisi, Türkler'deki Gök Tanrı telâkkisi çok daha gelişmiş olup bunun tarihî belgeleri çok eskilere gitmektedir. Ayrıca, bütün eski kavimler gök cisimlerini mukaddes tanıyıp göğün kendisi ile ilgilenmedikleri halde, Türkler gök cisimleriyle de ilgilenmekle beraber, daha çok göğün kendisini düşünmüşler ve mücerret bir Tanrı inancına ulaşabilmişlerdir.[51]

Eski Türkler'in dinî inançlarından hayli müteessir olduklarını bildiğimiz Çinliler ve Moğollar'da dahi Gök Tanrı kültünün mevcudiyeti, Kafesoğlu'nun fikrini teyit eder mahiyettedir. XIX. yüzyılda, bilinen en eski Çin metinlerinden hareketle eski Çin dinlerini inceleyen C. de Harlez, onların Shang-Ti adıyla yüce bir semâvi varlığa inandıklarını yazmaktadır.[52] XIII. yüzyılda Moğollar arasında bir müddet yaşamış olan Jean du Plan Carpin (Plano Carpini), bunların görünen ve görünmeyen her şeyin yaratıcısı bir Gök Tanrı'ya taptıklarını kaydetmektedir.[53]

Eski Türkler'in Gök Tanrı hakkındaki telâkkilerini hem Orhun Kitâbeleri hem de eski Çin kaynaklarıyla Bizans, Arap ve Fars kaynakları açıkça tespit etmektedirler. Orhun Kitâbeleri üzerinde çalışan R. Giraud, bunlarda Gök Tanrı'nın sağlam bir tasvirinin yapıldığını ve bu inancın Türkler'in temel dinî inan-

---

51 Kafesoğlu, s.31-33.

52 De Harlez, s.39; ayrıca bkz. A. Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, Ankara, 1955, s.17.

53 *Relation des Mongoles ou Tartares*, nşr. M. d'Avezac, Paris, 1839, s.620 vd. Asya toplumları arasındaki Gök Tanrı inancı önemine rağmen bugüne kadar pek az incelenmiş görünmektedir. Bu konu, Eliade'dan sonra en geniş biçimde Türkler ve diğer Altay toplumlarıyla karşılaştırmalı bir tarzda Roux tarafından şurada ele alınmıştır: "Tängri, Essai Sur le Ciel-Dieu des Peuples Altaïques", *RHR*, CXLIX, s.49-82, 197-230; *CL*, s.27-54.

cı olduğunu belirtmektedir.[54] VII. yüzyılda Batı Göktürk ülkesine bir elçilik heyeti içinde gelen Théophilacte Simocatta, Türkler'in bazı tabiat kültlerini takdis etmekle birlikte asıl yerin göğün yaratıcısı bir Tanrı'ya taptıklarını kendi müşahedesine dayanarak haber vermektedir.[55] Benzer kayıtları muhtelif Arap ve Fars kaynaklarında da bulmak mümkündür.

Eski Türkler'deki bu Gök Tanrı kültünün mahiyetine gelince, eldeki bilgiler bu konuda az çok bir fikir edinmeye yarıyacak durumdadır. Orhun Kitâbelerinin dikkatli bir tahlili, Gök Tanrı mefhumunun vaktiyle göğün kendisi ile bir olduğu intibâını uyandırıyor. Kanaatimizce, Gök Tanrı telâkkisinin, tabiat kültünün bir parçasını teşkil eden gök unsurunun zamanla müşahhastan mücerrede doğru, maddî olmaktan çıkarak teşekkül ettiğine muhakkak nazarıyla bakılabilir. Nitekim eski çağlarda, her şeyin üstünde ve her şeye hâkim görünen göğün, Asya bozkırlarında yaşayanlarca Tanrı sayılması normaldir.[56] Ancak zaman geçtikçe mücerred bir Tanrı mefhumu gelişerek maddî gökten ayrılmış, her şeye hâkim mutlak bir varlık şekline dönüşmüştür.[57] Bu Gök Tanrı her şeyden önce, Türk milleti perişan olmasın diye tahta hükümdar çıkaran, Musevîler'in Yehova'sı gibi, millî bir "Türk Tanrısı" olarak görünüyor.[58] Bu, insanlara iyi yolu gösteren, onları mükâfatlandıran veya cezalandıran, benzeri olmayan tek bir yüce varlıktır.

---

54 Bkz. *L'Empire des Turcs Célèstes,* Paris, 1960, s.102; ayrıca bkz. Roux, *La religion*, s.19-24. Gök Tanrı'yı Orhun Kitâbesinde tasvir eden satırlar için bkz. *Orhun Âbideleri*, Kültigin, Bilge Kağan ve Tonyukuk âbideleri ile ilgili kısımlar.

55 Edouard Chavannes, *Documents sur les Tou-kiue Occidentaux*, Paris, 1900, s.248.

56 Eski Türkler'de Moğollar'da gökle ilgili inanışlar ve göğün nasıl telakki edildiği konusunda geniş bilgi için bkz. Roux, *Eski Din*, s.90-108.

57 Kafesoğlu, s.30.

58 Msl. bkz. *Kültiğin Âbidesi*, güney cephesi, satır: II: "Yukarda Türk Tanrısı, mukaddes yeri suyu öyle tanzim etmiş"; satır: 25: "Türk milletinin adı sanı yok olmasın diye, ...kendimi o Tanrı oturttu". Türkler'in Gök Tanrı'sının millî karakteri eskiden beri dikkati çekmiştir (bkz. Giraud, s.102; Turan, *Selçuklular ve İslâmiyet*, İstanbul, 1971, s.3). Türkler'deki mücerred tek Tanrı fikrinin daha geniş bir incelemesi şurada bulunmaktadır: Tanyu, *İslâmlık'tan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı*, s.1-103.

Gök Tanrı -ve bu arada güneş- kültünün Alevîlik'teki Hz. Ali kültüyle sıkı sıkıya ne kadar bağlantılı olduğunu Irène Mélikoff çeşitli yazılarında ve kitaplarında ortaya koymuştur. Ona göre Hz. Ali'nin Alevî inançlarındaki telakkî tarzı, Gök Tanrı'dan başka bir şey değildir.[59]

Gök Tanrı kültüyle birlikte, Orhun Kitâbeleri'nde, yabancı araştırıcılar tarafından "ikincil ilâhlar" olarak nitelendirilen *yersuların* mevkii de dikkati çekiyor. Ancak, belki ilk zamanlarda daha fazla geçerliliğe sahip *yersu*, yani tabiat kültlerinin, mücerred Gök Tanrı mefhumunun gelişmesiyle ters orantılı olarak zayıfladığı ve tâlî dereceye düştüğü rahatça tahmin edilebilir. Gerçekten de Gök Tanrı kültü gittikçe kuvvetlenmiş, hattâ daha sonraları Şamanizm'in hâkimiyet döneminde bile, aşağıda görüleceği üzere, bu sisteme adapte olmuş, daha doğrusu, Şamanizm yok edemediği bu kültü olduğu gibi benimsemek zorunda kalmıştır.[60] Şahsen, Şamanizm'deki Gök Tanrı inancının, bizzat bu sisteme ait olduğunun kabul edilmemesi gerektiği inancındayız. Esasında Eliade'ın söylediği gibi bir büyü sisteminden ibaret olan Şamanizm için bu inanç çok üstün kalır. Şamanizm belki bu külte birtakım merâsimler ve benzeri şeyler ilâve etmiş olabilir. Zaten Gök Tanrı kültü ile ilgili ibadet, kurban ve benzeri hususlarla alâkalı uygulamalar hakkındaki bugün elde mevcut bilgiler hep Şamanizm sonrası döneme aittir. Daha önceki devirlere dair bu konuda ne Orhun Kitâbelerinde ne de Çin, Arap, Fars ve Bizans kaynaklarında bilgi vardır.

Hemen bütün Orta Asya Türk toplumlarında çok köklü bir inanç olması sebebiyle Gök Tanrı kültünün etkisi, İslâm sonrası dönemde dahi kendini göstermiştir. İslâmiyet'e geçişi belli bir ölçüde kolaylaştırdığı eskiden beri ileri sürülen bu kültün, İslâmî döneme mahsus bazı metinlerde de ortaya çıktığı müşahede olunmaktadır. Bu metinlerin tipik bir örneğini *Dede Kor-*

---

59 Msl. bkz. *Uyur İdik Uyardılar*, s.40, 44; *Hacı Bektaş: Efsaneden Gerçeğe*, s.44-46, 54-56.

60 Kafesoğlu, s.29.

*kut Kitabı* teşkil etmektedir. Bu eserdeki hikâyeler incelendiğinde, her ne kadar Orhun Kitâbeleri'ndeki hüviyetiyle olmasa da, Oğuz beğlerinin dua ederken yüzlerini göğe kaldırmalarını anlatan pasajlara rastlamak zor değildir.[61] Özellikle "Deli Dumrul" hikâyesi bu açıdan dikkate şayan bir örnektir.[62]

## Şamanizm

W. Radloff'un çalışmalarından sonra, Eski Türkler'in dini olduğu inancıyla dikkati çeken Şamanizm hakkında günümüze kadar pek çok araştırma yapılmış ve yapılmaktadır. Bugün artık eskiden sanıldığı gibi bir din değil, bir anlamda büyü sistemi olarak görülen Şamanizm'in mahiyeti üzerine birtakım açıklama ve yorumlarda bulunulmuş, başta G. Nioradze olmak üzere,[63] A. Ohlmarks,[64] D. Zélénine[65] ve nihayet sade Şamanizm'in değil, genel olarak dinler tarihinin en yetkili mütehassısı sıfatıyla tanınan M. Eliade[66] ve son olarak Vladimir N. Basilov'a kadar[67] önemli sonuçlar ve tezler ortaya konulmuştur.

---

61 Dede Korkut hikâyelerinin bu açıdan güzel bir tahlili, Roux'nun şu makalesindedir: "Dieu Dans le Kitab-ı Dede Qorqut", *REI*, XLIII1 (1975), s.128-131; aynı yazar, "Recherches des Survivances Préislamiques dans les Textes Turcs Musulmans", *JA*, CCLXIV (1976), s.36-37.

62 Bkz. *Dede Korkut Kitabı*, nşr. Muharrem Ergin, Ankara, 1964, s.61-68.

63 Nioradze, *Der Schamanismus bei den Sibirischen Völkern*, Stuttgart, 1925.

64 Ohlmarks, *Studien zum Problem des Schamanismus*, Lund-Kopenhagen, 1939.

65 Zélénine, *Le Culte des Idôles en Sibérie*, Paris, 1952.

66 Eliade, *Le Chamanisme et les Techniques archaïqes de l'Extase*, Paris, 1952. Burada Şamanizm'e dair en yeni bibliyografya da bulunmaktadır. Şamanizm'in mahiyeti, çeşitli görünüşleri ve tahlili için buraya bakılmalıdır. Eser bu konuda en yetkili mercidir. Bu itibarla burada Şamanizm'in mahiyeti hakkında ayrıca bilgi verilmeye gerek görülmemiştir.

67 Vladimir N. Basilov, *Şamantsvo u Narodov Srednei Azii i Kazakstana* ( Orta Asya ve Kazakistan Halklarında Şamanizm), Moskva, Hayka, 1992. M. Eliad'ın kitabından sonra, yeni malzeme ve gözlemlere dayalı olarak Şamanizın üzerine yazılmış en iyi çalışmalardan biri olduğu bilinen bu kitabın kısa zamanda Türkçe'ye çevrilmesi yararlı olacaktır.

Şamanizm genel olarak kendisine *Şaman* veya *Kam* denilen[68] ve doğuştan gelen hususi birtakım kudretlerle mücehhez olup şiddetli bir psikopat kabiliyete ve güçlü bir kişiliğe sahip bulunan bir şahsın etrafında düğümlenen bir dinî-sihrî sisteme denmektedir. *Şaman* kelimesi, daha çok modern Batı literatüründe kullanılan bir kelime olup asıl kelime *Kam*'dır. *Kam* sanıldığı gibi, tam anlamıyla ne bir büyücü, ne bir hekimdir. Bu yetenek ve özelliklerden bazıları onda mevcuttur. Ama *kam* hiçbir zaman kötülük anlamında büyü yapmaz. Türk ve Moğol tarihinde güçlü kişiliğe sahip kamların, siyasi ve içtimaî hayata müdahale ettikleri görülmüştür. Meselâ Cengiz Han'ın kamı Kököçü'nün böyle biri olduğunu biliyoruz.[69] Türkiye tarihinde ise Selçuklu ve Osmanlı döneminde tıpkı bu eski şamanlar gibi siyasî güç ve iktidara yönelik emeller besleyen bazı şeyhlerin varlığını da çok iyi biliyoruz.

Şamanizm'in eski Türkler arasında tarihlerinin ilk zamanlarından beri mevcudiyeti meselesi, bugüne kadar ispatlanmamıştır. Bilinen tek şey, Radloff'un XIX. yüzyılda Altaylar'daki Yakut Türkleri arasında tespit ettiği Şamanizm'in İslâmiyet'ten önce eski Türkler'in asıl dinleri olduğu varsayımı idi. Eski Türkler'in dinî inançları konusundaki muhtelif görüşleri özetlerken de belirtildiği gibi, bu varsayım hem yerli hem de yabancı araştırmacılar tarafından artık iltifat görmemekte, bu sebeple eskisi gibi pek taraftar toplayamamaktadır.

Aslında, Orta Asya'daki en eski Türk topluluklarının tarihleri ve dinî inançlarıyla alâkalı araştırmalarda, Şamanizm'in varlığını gösterebilecek herhangi bir ipucuna rastlanmamıştır. En eski yazılı belgeler durumunda bulunan Orhun Kitâbelerinde, belki Şamanizm'e yorulabilecek birkaç küçük telmihin dışında,[70] hiçbir ize rastlamak mümkün değildir. Çin kaynak-

---

68 Kelimenin menşe'i, muhtelif Asya kavimlerindeki kullanılış biçimleri vs. için adı geçen eserde yeterli bilgi vardır.

69 Türk ve Moğol şamanizmi hakkında geniş bilgi için bkz. Roux, *Eski Din*, ss. 49-63; Türk şamanlarının özellikleri için şuraya da bkz. Mélikoff, *Hacı Bektaş: Efsaneden Gerçeğe*, s.39-44.

70 Roux, *La Religion*, s.229.

larındaki Türkler'in inançlarıyla ilgili eski metinlerde bu konuda en ufak bir kayda bile tesadüf edilmediği, mütehassıslar tarafından ifade olunmaktadır.

Bununla beraber, bunlar, Şamanizm'in Türk topluluklarında hiçbir zaman mevcut olmadığı anlamına gelmez. Buna, Türkler'in tarihinin belli bir döneminde,[71] meselâ hiç olmazsa VI. yüzyılda rastlamak mümkün olabiliyor.[72] Ancak eldeki bilgiler IX. yüzyıldan bu yana olan dönem için yoğunlaşmaya başlamaktadır. Meselâ Uygurlar'dan bahseden bazı sonraki kaynaklarda *kam*lardan söz edilir.[73] İbn Fazlan'a göre X. yüzyılda Mâverâünnehir'de Oğuzlar'ın Şamanist olduklarını kabul etmek gerekiyor.[74] Ancak daha sonraki yüzyıllara ait haberler gittikçe bollaşmakta, A. İnan'ın tasvir ettiği Şamanizm,[75] bütün çehresiyle belirmeye başlamaktadır. Roux'nun Türk Şamanizmi'ne dair bir seri araştırması da yine ancak bahis konusu dönemden bu tarafa olan durumu tespit ve tetkik etmektedir.[76]

O halde Şamanizm Türkler'in asıl dini olmadığına göre, Türkler arasına nereden, nasıl ve ne zaman girmiş ve yerleşmiştir? Kanaatimizce, meselenin asıl düğüm noktasını bu sorunun cevabı teşkil etmektedir. Koppers ve Eliade gibi araştırı-

---

71 Bazıları Şamanizm'in ancak Asya'da Moğol istilâsından sonra Türkler arasına girdiğini ileri sürmektedirler (bkz. Ülken, s.4-5), ki kanaatimizce bu çok geç bir tarihtir ve doğru değildir.

72 Eberhard, Şamanizm'in Türkler'deki mevcudiyetinden bahseden ilk haberin 519 yılında Cücenlerden kaldığını söylemektedir. Bu tarihte bir kadın Şamanın, güz mevsiminde ovada çadır kurarak yedi gün oruç tuttuğu ve dualar ettiği biliniyor (bkz. *Çin'in Şimal Komşuları*, s.43).

73 Msl. bkz. Atâmelik Cüveynî, *The History of the World-Conqueror*, İng. tercüme J. Andrew Boyle, Cambridge, 1958, I, 59.

74 İbn Fazlan, s.36-37. Seyyah Oğuzlar'daki birtakım kurban merasimlerinden ve bunları yöneten ihtiyarlardan bahsediyor. Ona göre Oğuzlar bu ihtiyarların (Şamanlar) sözlerini dinlerler ve ona uygun hareket ederlerdi.

75 A. İnan'ın Şamanizm konusundaki yazılarının büyük bir kısmı, *Makaleler ve İncelemeler*, ile, *Eski Türk Dinî Tarihi*'nde toplanmıştır.

76 Roux'nun bu konudaki makalelerinin önemli bir kısmı, *RHR* ve *Synthèse* isimli dergilerde yayımlanmış bulunmaktadır.

cılar, gerçekte, yukarıda iyi Tanrılar, yeraltında fena Tanrılar şeklinde tipik bir düalizm (ikicilik) ihtiva eden Şamanizm'in, Orta Asya'nın çoban kavimlerine, bu arada Türkler'e güneyden gelmiş olabileceğini savunmaktadırlar.[77] Bunun ayrıca ne zaman Orta Asya'ya nüfuz ettiği meselesi ise henüz aydınlığa kavuşmamıştır. Bu bakımdan kesin bir şey söylemek mümkün görünmüyor. Yalnız, hiç olmazsa Şamanizm'in IV.-V. yüzyıldan önce Orta Asya'da bilinmediği tahmin olunabilir.

Her hâlükârda, geliş yeri ve zamanı ne olursa olsun, Şamanizm'in Türkler'e sonradan girmiş bulunduğunu kabul etmek doğru görünüyor. Bu büyü sistemi yerleşip yayılırken, Türkler'de daha önce mevcut atalar kültü, tabiat kültleri ve Gök Tanrı inancını, Budizm, Maniheizm gibi dinlerin bir kısım inanç ve merasimlerini benimsemek durumunda kalmış, bu sûretle, bu konuda çalışan âlimlerin bugün bize anlattıkları Şamanizm haline gelmiştir. İşte bu sebeple denilebilir ki, eski Türkler'in dinlerinin Şamanizm olduğu fikrinin doğmasına da bu durum yol açmıştır. Atalar kültü, tabiat kültleri ve Gök Tanrı kültü bizzat Şamanizm sanılmıştır. Hattâ bunlar zamanla o derece Şamanizm'e mal olmuştur ki, bugün için bunlarsız bir Şamanizm düşünülemez.

Türkler'in tarihinin nispeten geç bir devrinden itibaren varlığını bu sûretle kabul edebileceğimiz Şamanizm'in, İslâmiyet'i kabul dönemine kadar yaşadığı, hattâ daha evvel Türkler'in girdikleri Budizm, Zerdüştîlik, Mazdeizm ve Maniheizm benzeri muhtelif dinlerin kabulünden sonra da yine halk tabakaları arasında sürdüğü şüphesizdir. İslâmî dönemde ise, izlerinin günümüze kadar hâlâ silinmediği, Köprülü, İnan ve benzeri yerli yabancı birçok âlimin çalışmalarıyla ortaya konulmuştur.[78] Özellikle Köprülü, Şamanik unsurların nasıl

---

77 Koppers, s.457; Eliade, *Chamanisme*, s.386-394. Eliade burada, Shirokogorov'un araştırmalarını özetleyerek Şamanizm'in Güney Asya'dan Orta ve Kuzey Asya'ya önemli çapta budik etkiler taşıyarak yayıldığı tezi üzerinde durmakta ve bunu kendisi de bazı delillerle desteklemektedir. Fakat Güney Asya'dan ne kastedildiği açık değildir.

78 Köprülü, *Influence* ve *Anadolu'da İslâmiyet*'inde, İnan, "Müslüman Türklerde

Anadolu'ya intikal ettiğini, hattâ bazı tarikatların teşekkülündeki hisselerini vukufla ortaya koymuştur. Şüphesiz ilerideki çalışmalarda da daha pek çok şeyler ortaya çıkarılacağı tahmin edilebilir.

## Uzak Doğu Dinleri

### *Budizm*

Anavatanı Hindistan olan Budizm,[79] Türkler'in girdiği yabancı dinler arasında onları en çok etkileyen dinlerden biri olması itibariyle üzerinde durulmaya değer. Bazı mütehassıslar, Hindistan'ın, Budizm'den önceki arkaik inançların ve Brahmanizm'in hâkim olduğu devirlerde Asya'da çok az etkisi bulunduğunu, halbuki, Brahmanizm'e bir tepki olarak doğan ve daha anlaşılır olan Budizm'in fazla taraftar topladığını belirtiyorlar.[80]

Budizm'in, büyük bir ihtimalle mîlâdın ilk yüzyılları esnâsında bir taraftan Çin'e, bir taraftan da İran hudutlarına kadar yayıldığı, ancak, Maniheizm'in çıkışından sonra devamlı gerilediği müşahede edilmektedir.[81] Budizm'in Doğu Türkistan'a yine aynı devirde iki yoldan girdiği anlaşılmaktadır. Bu yollar-

---

Şamanizın'in Kalıntıları" *İFD*, IV (1952) ve *Hurafeler ve Menşe'leri* (Ankara, 1952) adlı eserlerinde; Turan, *Cihan Hâkimiyeti*'ndeki muhtelif makalelerinde bu konuya yeteri kadar açıklık getirmişlerdir. Roux, daha yukarılarda zikredilen makalelerinde, Mustafa Canpolat ise önsözde adı geçen yazısında, İslâmî metinlerdeki pek çok Şamanik kalıntıyı ele alarak incelemişler ve gözler önüne sermişlerdir.

79 Budizm'in doğuşu, gelişmesi ve doktrini hakkında pek çok araştırma vardır. Bunlar içinde şunlara da bakılabilir: André Bareau, *Les Religions de l'Inde* (Bouddhisme), Paris, 1966; Paul Demieville, "Le Bouddhisme Chinois", *Histoire des Religions 1*, Paris, 1970, s.1249-1319. Gerekli bibliyografya bunlarda bulunmaktadır.

80 Msl. bkz. E. Blochet, "Mazdeizm'in Türk Kavimlerinin İtikatları Üzerindeki Tesiri", *MTM*, 2 (1331), s.125.

81 Blochet, aynı yerde; Barthold, "Orta Asya'da Moğol Fütuhatına Kadar Hıristiyanlık", *TM*, I (1925), s.55. Barthold bu dönemle ilgili olarak Çin kaynaklarının verdiği bilgileri, bütün Orta Asya'yı Budist göstermeleri sebebiyle, ihtiyat-

dan biri, Baktriyan ve Pamir üzerinden, kuzey ve güney ipek yollarının batıdaki kavşak noktası Kâşgar'a varmakta, buradan kervanlarla vâha şehirlerine ulaşmakta; öteki, Keşmir ve Karakurum üzerinden Hotan ve Yarkend'e kavuşmaktadır.[82] Türkler'in yaşadığı yerlere işte bu iki yoldan nüfuz eden Budizm, mîlâd dolaylarında ortaya çıkan ve "Büyük sal" anlamına gelen *Mahâyâna* mektebi ile, asıl klâsik Budizm'i teşkil eden "Küçük sal", yani *Hinâyâna* mektebinden ibaret ikili bir sistemdi. Fakat *Mahâyâna* daha çok yayılmıştı.[83]

Bugüne kadar yapılan araştırmalara bakılırsa, Budizm'in ilk defa II-III. yüzyıllarda Doğu Hunları arasında göründüğünü kabul etmek gerekiyor.[84] Bunlar Budizm'i benimseyerek yaymaya çalışmışlardı. Çin'e giden Doğu Türkistan topraklarındaki yollar boyunca Budist külliyeleri sıralanıyordu.[85] V. yüzyıl içinde To-balar'ın da Budizm'i resmen kabul ettikleri ve büyük mâbedler yaptıkları bilinmektedir.[86] A. İnan'a göre ise, To-balar'ın idaresindeki bütün toplumların yönetici kadro ve mer-

---

la karşılamak gerektiğini belirtiyor. Aynı müşahede F. Grenard tarafından da paylaşılmaktadır (bkz. *Turkestan*, s.66). Budizm'in Orta Asya'daki yayılışı için bkz. A. von Gabain, "Buddhismus in Zentralasien", *Handbuch des Orientalistik*, VIII, Leiden, 1961.

82 Şinasi Tekin, *Uygurca Metinler II: Maytrısimit*, Ankara, 1976, giriş s.20-21.

83 Tekin, aynı yerde. Bu iki mektep hakkında geniş bilgi için bkz. Bareau, s.17-199. Budizm'de, ebedî kurtuluş demek olan nirvanaya giden yollar bir nehire, bu iki mektep veya mezhep de bu nehirdeki sallara benzetildiği için bu isimleri almışlardır.

Budizm'in Türk toplulukları arasına ne zaman ve ne şekilde, hangi yollarla girdiği konusundaki son görüşler hakkında bkz. Louis Bazin, "Etat des discussions sur la pénétration du Bouddhisme et du Manichéisme en milieu turc", *Itinéraire d'Orient* (Hommage à Claude Cahen), *Res Orientalis*, VI (1994), s.229-240.

84 Grenard, s.66; Barthold, s.55; Esin, *Türk Kültür Tarihi*, s.59, 62. Hunlar hakkında bibliyografya için Ögel'in *Hun Tarihi*'ne müracaat olunmalıdır.

85 Esin, s.59-60. Yazar, Taşkend ve Merv'de IV.-VI. yüzyıllara ait Budist külliye kalıntıları bulunduğunu bildiriyor, ki bunların Hunlar'dan kaldığı tahmin edilebilir.

86 İnan, *Şamanizm*, s.4. To-balar hakkında şunlara bakılabilir: Eberhard, *Das Toba Reich*, Leiden, 1949; aynı yazarın 1945-1946 yıllarında *Belleten*'de çıkan makaleleri de önemlidir.

kezde bulunanlarla birlikte Budist olduklarını düşünmek yanlış olacaktır; zira büyük bir ihtimalle halkın çoğunluğu eski dinî inançlarını sürdürmüş olmalıdırlar.[87] Ancak gerek Hunlar'ın gerekse To-balar'ın idareci çevrelerinde Budizm'in hayli etkili olduğu kabul edilmekte ve çok sayıda aydın ve sanatkârın yetiştiği ifade olunmaktadır.[88] Bunlardan, tamamının olmasa bile belli bir kısım Türk topluluklarının Göktürkler'den daha önce Budizm'i ve kültürünü tanıyıp benimsedikleri şeklinde bir sonuç çıkarmamız mümkündür.

Budizm'in, VI. yüzyılın ikinci yarısı içinde Göktürkler'e de girmiş olduğu görülüyor. Bilhassa Çinli Budist rahiplerin Doğu ve Batı Göktürk sahaları içine nüfuz ederek hükümdarlar ve yönetici sınıf nezdinde bu dini yaymaya çalıştıkları bilinmektedir.[89] Bundan başka, Göktürk hâkimiyetinde yaşayan Soğdlu tüccarların sık sık Hindistan'a gidip gelmeleri ve bu sûretle devamlı olarak Budist kültürle temasları sonucu, Göktürkler'in Budizm'e hayli âşina olduklarını tahmin etmek zor değildir.[90] 1956'da Moğolistan'da bulunan Bugut kitâbesinde, Bumin Kağan'ın ikinci oğlu Mu-han Kağan (553-572) ve küçük kardeşi T'o-po Kağan'ın (572-581) Budizm'e geçişi ve bu ikincisinin Budist bir cemaat (samgha) meydana getirdiği hakkında birtakım kayıtlar bulunmaktadır.[91] Onun saltanatının

---

87 İnan, aynı yerde; To-balar'da Budizm'e dair daha geniş bilgi için bkz. Eberhard, "Toba Devrinde Budist Kilisesi", *DTCFD*, IV (1946), s.297-307.

88 Esin, s.62-63.

89 L. Ligeti, *Bilinmeyen İç Asya*, tercüme, S. Karatay, İstanbul, 1970, I, 93-94. Doğu ve Batı Göktürk devletlerine dair Giraud'nun eserinden başka şunlara da bakılmak gerekir: W. M. Mc. Govern, *The Early Empires of Central Asia*, Chapel Hill, 1939; Ögel, "Doğu Göktürkleri Hakkında Vesikalar ve Notlar", *Belleten*, XXI (1957), s.81-137; Kafesoğlu, "Asya Türk Devletleri", *TDEK*, Ankara, 1976, s.710-724; Rasonyi, s.96-103.

90 René Grousset, *Sur les Traces du Bouddha*, Paris, 1950, s.72; Nazmiye Togan, "Peygamber zamanında Şarkî ve Garbi Türkistan'ı ziyaret eden Çinli Budist rahibi Hüen-Çang'ın bu ülkelerin dinî ve siyasî vaziyetine ait kayıtları", *ITED*, IV (1964), s.23, 25-30.

91 S. Çağatay-Semih Tezcan, "Göktürk tarihinin çok önemli bir belgesi: Soğutça Bugut Yazıtı", *TDAY*, 1975-1976, s.251'deki kitâbe metni; ayrıca bkz. Tekin, s.21.

son zamanlarında, Hui-lin adında bir Budist rahip Çinli Ts'i hânedanı tarafından kendisine yollanmıştır. İlk zamanlarda bu rahip, hükümdarı yeni dine sokmağa çalışmış fakat başaramamıştır. Ama sonradan T'o-po, Ts'i hükümdarından Budist metinler istemiş, o da *Nirvana-Sutra*'yı Türkçe'ye çevirtip yollamıştır.[92] Bundan başka, Jinagupta (Çê-na-kûe-to) adında bir başka Budist rahibin de Kan-su'dan gelerek arkadaşlarıyla T'o-po'ya misafir olduğu bilinmektedir. On yıl süresince burada kalan ve beraberlerinde pek çok dinî metin bulunduran bu rahipler, Budizm'i geniş çapta yayma fırsatını bulmuşlardır.[93]

Bu arada T'o-po Kağan son derece mutaassıp bir Budist olmuş, Budist unvanlar alarak Buda heykelleri yaptırmış, mukaddes metinler için binalar inşa ettirmişti.[94] Ondan sonra 581'de hükümdar olan T'ong da, kendisiyle karşılaşan Hiouen-T'sang'ın ifadesine göre Budist olmuş ve 630'da ölmüştür. Buhara, Belh ve öteki büyük şehirlerin Budizm'in merkezi olduğu anlaşılmaktadır. Hiouen-T'sang buralarda pek çok rahibe rastlamıştı.[95]

Aynı yüzyılda Batı Göktürkleri'nin de Budizm ile temasa geldikleri müşahede ediliyor. İstemi Kağan zamanında (552-576) Soğd bölgesi ve Afganistan'ın kuzeyi, onun hâkimiyet alanı içindeydi. Buralarda eskiden beri *Hinâyâna* mezhebi hâkim bulunuyordu. Soğdlu Budist rahipler burada, doğudaki Çinli rahiplerin rolünü oynamışlardı. 591 yılında Kapi-

92 Tekin, s.21-22.

93 Grousset, s.63-64; Tekin, s.22. Göktürkler arasında Budizm'in yayılışına dair şu eserlerde daha geniş bilgi bulunabilir: İnan, *Şamanizm*, s.5; Turan, *Cihan Hâkimiyeti*, I, 64; Ögel, *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, İstanbul, 1971, I, 86-87; Esin, *Türk Kültür Tarihi*, s.127-128; ayrıca bkz. Çağatay-Tezcan, s.250.

94 Grousset, s.64.

95 *A.g.e.*, aynı yerde; N. Togan, s.46-47; Turan, I, 64. X. yüzyılın ünlü Arap müelliflerinden İbn'un-Nedim, Horasan'ın eski tarihine dair bir eserde, Mâverâünnehir halkının çoğunun Müslüman olmadan önce olduğu gibi, çok daha eskiden de Budasef'in (Buda) dininde bulunduğunu okuduğunu söyler (bkz. *Kitabu'l-Fihrist*, Kahire (tarihsiz), s.489). Buna karşılık Barthold, birkaç yer dışında buralarda Budizm'in yayılmış olamayacağı fikrini ileri sürer (bkz. *Hıristiyanlık*, s.55).

şa'da Budist mâbedleri vardı. Daha sonra gelen Ye-li Tigin gibi hükümdarların yine Budizm'e mensup oldukları görülmektedir.[96]

Ancak buraya kadar zikredilen vak'alardan da kolayca anlaşılacağı gibi, Budizm herhalde Göktürkler'de sadece hükümdar ve yönetici çevrelerle yüksek tabaka arasında tutunmuş olmalıdır. Bir ara Bilge Kağan'ın âdetâ Budizm'e ilgi duyduğunu, mâbedler yaptırmayı tasarladığını, fakat veziri Tonyukuk'un şiddetle buna karşı çıktığını ve hükümdarı iknâ ettiğini biliyoruz.[97] Bununla beraber halkın Budist olduğu ve eğer oldu ise yaygınlık derecesi hakkında hemen hiçbir bilgiye rastlanmamaktadır. Nitekim hemen hemen bütün araştırıcıların bu noktada birleştikleri görülüyor.[98]

Aslına bakılırsa, Göktürkler'de Budizm'in hükümdar ve idareci tabaka çevresinde de bir müddet sonra geçerliliğini yitirdiğini söylemek mümkündür. Çünkü Orhun Kitâbelerinin bu dine ait tek hâtıra taşımamasına bakılırsa başka türlü düşünmek imkânsızdır. Bu kitâbelerde Gök Tanrı kavramı bütünüyle hâkimdir.

VIII. yüzyılda Kızıl-su ve Fergana dolaylarında Karluklar arasında da mevcudiyeti arkeolojik araştırmalardan anlaşılan Budizm,[99] asıl altın çağını Uygurlar içinde yaşadı. Bilindiği üzere Uygurlar, 745-840 arasında hüküm süren Ötüken Uygur Devleti ile, 840-1300'ler arasında devam eden Kao-ch'ang Uygur Devleti olmak itibariyle birbirini takip eden iki siyasî kuruluş şeklinde ortaya çıkmışlardır. Bunlardan ilki, Hangay sıra dağları ile kuzeyde Tang-nu-ola mıntıkası arasındaki Ötüken adını alan bölgede yarı göçebe bir hayat geçiren Uygurlar'ın

---

96 Tekin, s.23-24.

97 İnan, s.6; Tekin, s.23.

98 Grousset, s.67; Tekin, s.24; Ögel, aynı yerde. Ögel, et yemeyi ve savaşmayı yasaklaması sebebiyle Budizm'in özellikle askerler ve halk arasında tepki gördüğünü belirtmektedir. Gerçekten göçebe hayatın özellikleri dikkate alındığında bunun doğruluğu şüphesiz gibi görünmekle beraber, her zaman her yerde geçerli bir durum olduğu da tartışılabilir. Ayrıca bkz. Spuler, s.661.

99 Esin, s.128-129.

devletidir. Öteki ise, Kan-su, Beşbalık ve Kao-ch'ang ve benzeri önemli şehirlere sahip bir bölgede yer alan yerleşik, ziraatçi ve tüccar Uygur Devleti olup birincisinin 840 tarihinde yıkılmasından sonra kurulmuştur.[100] Ötüken'in yarı göçebe Uygurları bu bölgelere geldiklerinde artık tamamen yerleşik hayata geçmişlerdi.[101] İşte bu ikinci devleti kuranlar da bunlardır.

Budizm'in Uygurlar arasına girişi, senesi kesin bir şekilde belli olmamakla beraber, henüz Ötüken'de otururken VII. yüzyıl içinde vukû bulmuştur. Çin kaynakları bir Uygur beyinin Budist bir unvan olan *bodhisattva*'nın Çincesi *P'u-sa* adını taşıdığını kaydediyorlar.[102] Uygurlar, *Burkancılık* dedikleri[103] *Mahâyâna* mezhebine mensuptular. Bazı temel esasları Buda'nın yaşadığı çağda mevcut olmakla birlikte, mîlâdî ilk yüzyılda asıl çehresini kazanan *Mahâyâna* daha sade ve anlaşılır olduğu için, ince bir felsefeye dayanması sebebiyle yüksek tabakadan öteye geçemeyen *Hinâyâna*'dan daha çok yayılmıştı.[104] Ancak *Hinâyâna* mezhebine mensup Uygurlar da vardı.[105]

*Mahâyâna* mezhebi, zamanla Budizm'in asıl hüviyetinden ayrılmış olup Çin, Hind ve Türk muhitlerindeki bazı eski mâ-

---

100 Uygurlar hakkında yapılan belli başlı çalışmalardan olarak şunları kaydetmek gerekir: J. R. Hamilton, *Les Ouigours à l'Époque des Cing Dynasties d'Arprès les Documents Chinois*, Paris, 1955; Ögel, *Sino-Turcica*, Taipei, 1964; Colin Mackerras, *The Uighur Empire* (740-840), Camberra 1968. Bunlarda yeterli bibliyografya da vardır. Ayrıca Kao-ch'ang Uygurlarına dair bkz. Özkan İzgi, "Kao-ch'ang Uygurları Hakkında", *TD* (Uzunçarşılı Hatıra Sayısı), 32 (1979), s.1-10.

101 Z. Velidî Togan, *Umûmî Türk Tarihine Giriş*, İstanbul, 1970, 2. baskı, s.99-100; Tekin, s.18-26; İzgi, s.3-10.

102 Tekin, s.24.

103 Uygur metinlerinde geçen bu kelime Buda'nın unvanı olup Ş. Tekin'e göre muhtemelen son sesi düşen Hindçe *Bud*(a) kelimesinin Çincesi olan *Bur* ile, hükümdar, ilâh mânasına gelen *kan* dan türemiştir (bkz. Uygur Edebiyatı Meseleleri", *TKA*, 1-2 (1965), s.28).

104 Walter Ruben, *Buddhizm Tarihi*, tercüme Abidin İtil, Ankara, 1947, s.5; Tekin, *Maytrısimit*, s.25.

105 *A.g.e.*, aynı yerde.

budları kendi panteonuna almıştı. Kısaca Budizm, Uygurlar arasında çok tanrılı bir din durumuna gelmişti. Ay ve güneşin, yıldızların, dört ana yönün ve benzeri bütün mefhumların her birinin birer azizi vardı.[106] Budizm'in Uygurlar'da uzun bir müddet yaşadığı ve 762-763 yıllarında batıda iyice kuvvetlenen Maniheizm'in resmen kabulüne kadar devam ettiği bilinmektedir.

Maniheizm'in kabulünden itibaren X. yüzyıla kadar bu dine sadık kalan Uygurlar'ın, X. yüzyıldan itibaren yeniden Budizm'e döndükleri görülüyor. Yahut daha doğru bir ifadeyle, Maniheizm'in resmî din olması sebebiyle bir müddet geri plâna itilen Budizm, Uygurlar'da yeniden güçlenmiştir. Grousset'ye göre, 860-866'da Kan-su'da yerleşmiş bulunan Sarı Uygurlar, X. yüzyılda Maniheizm'i çabuk terkederek yeniden Budist oldular; hattâ Beşbalık-Kuça'daki Uygurlar arasında da Maniheizm'in, yerini sür'atle Budizm'e bıraktığı anlaşılmaktadır.[107] Fakat bu önemli olayın kesin olarak hangi yılda ve nasıl meydana geldiği bilinmiyor.[108] Barthold, Kâşgarlı Mahmud'un *Divan'u Lûgati't-Türk*'ünde Maniheizm'e değil Budizm'e ait ipuçları bulunmasından hareketle onun devrinde Uygurlar'da Budizm'in yaygın olduğu kanaatini benimsemektedir.[109] Nitekim X. yüzyılda Uygurlar'ın Turfan'da Mani ve Zerdüşt tapınaklarından çok Budist mâbedlere sahip oldukları, ilk iki dine mensup rahiplerin Budizm'i rakip din gördüklerini, 981-984'de Turfan ve Beşbalık'ı gezen Wang-yen-te kaydediyor.[110] 990'lardan sonra ise, Budizm yavaş yavaş zayıf-

---

106 Esin, s.130; aynı yazar, "Mîlâdî VIII. yüzyılda Türkistan'da İslâmiyet'in Burkan dini ile karşılaşması", *TKA*, 1-2 1977-1978), s.232-233.

107 Grenard, s.73-74; Grousset, *L'Empire des Steppes*, Paris, 1952, s.176-177; Tekin, s.24. Ş. Tekin, 762-763'te devlet zoru ile halka kabul ettirilen Maniheizm'in, 840'ta devletin yıkılmasıyla rağbetten düştüğünü, halkın tekrar Kaoch'ang devletinin kuruluşuyla eski dinleri olan Budizm'e döndüğünü yazar.

108 Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, Ankara, 1975, 2. baskı, s.74.

109 *A.g.e.*, s.74-75.

110 İzgi, *The Itinerary of Wang-yen-te to Kao-ch'ang* (981-984), basılmamış dokto-

lar gibi olmuşsa da,[111] XIII. yüzyılın başlarında bile hâlâ Budist oldukları göz önüne alınırsa,[112] Uygurlar'ın bu dini kesin olarak hiçbir zaman terketmedikleri sonucuna varmak gerekiyor.

Buraya kadar kısaca özetlenmeye çalışıldığı üzere, Hunlar'dan Göktürkler'e kadar kısmen bazı Türk topluluklarında, fakat bilhassa Uygurlar'da yaygın bir duruma gelen, artık sadece hükümdar ve yönetici çevrelerde değil, halkın arasında da iyice tutunan Budizm, geriye pek çok metin bırakmıştır. Muhtelif arkeolojik araştırmalar, Uygurlar'ın çeşitli şehirlerinde ele geçen, Uygur (Soğd) alfabesiyle yazılmış bol miktarda dinî metni gün ışığına çıkarmıştır.[113] İlgililer bu metinlerin daha çok halkın ibâdet maksadıyla okuması için Sanskritçe'den ve kısmen de Çince'den yapılmış tercümeler olduğunu ifade etmektedirler.[114] Bunlar arasında Budist doktrinin

---

ra tezi, Harvard 1972, Çince metnin İngilizce tercümesi s.6-10; ayrıca bkz. Ögel, *Türk Kültürü*, I, 127.

111 Grenard, s.74.

112 Barthold, *Moğol İstilâsına Kadar Türkistan*, haz. H. D. Yıldız, İstanbul, 1981, s.479-482; Esin, s.130.

113 Bunların önemli bir kısmı, British Museum ve Bibliothèque Nationale gibi Avrupa; Leningrad, Kyoto ve Pekin gibi Asya müze ve kütüphanelerinde bulunmaktadır. Bu metinler meselâ F.W.K. Müller tarafından yayımlanan *Uigurica* benzeri büyük koleksiyonlarda birarada veya Radloff ve S. Malov'un birlikte *Suvarnaprabhasa* (St. Petersburg, 1913) adıyla neşrettikleri meşhur *Altın Yaruk* metni gibi ayrı ayrı yayımlanmıştır. Budist metinler bizde de meselâ H. Namık Orkun'un *Kalyanamkara ve Papamkara*'sı (Ankara, 1940) gibi tercüme, yahut Ş. Tekin'in *Uygurca Metinler I*'i (Erzurum, 1960) gibi metin olarak yayımlanmıştır. Genel olarak Uygur edebiyatı için R. Rahmeti Arat'ın *Eski Türk Şiiri* (Ankara, 1965) isimli eseri önemli bir çalışmadır. Uygurca Budik metinlerin genel mâhiyeti hakkında bkz. Ş. Tekin, *Uygur Edebiyatının Meseleleri*, s.26-67; Saadet Çağatay, *İslâmiyet'ten Önce Türk Edebiyatı*, *TDEK*, s.393-398. Ayrıca Budist devir Türk sanatı için E. Esin'in şu eserine bakılabilir: *Antecedents and Development of Buddhiste and Manichean Turkish art in Eastern Turkistan and Kansu*, İstanbul, 1967.

114 Barthold, s.64; Ruben, s.13; Alessio Bombaci, *Histoire de la Littérature Turque*, Frans. tercüme I. Mélikoff, Paris, 1968, s.22-25. Bu konuda daha geniş bilgi için buraya bakılabilir. Eserde IV-X. yüzyıllar arasında yapılan tercümelerin listeleri vardır.

mukaddes kitapları olan ve *Üç Sepet* adı verilen *Sutralar*, *Vinayalar* ve *Abdidharmalar* gibi eserler de vardır. Bunlar çeşitli devirlerde çevrilmişlerdir.[115] İçlerinde büyük çoğunluğu *Mahâyâna* mezhebine ait olmakla birlikte, meselâ Budistlerin mehdisi Maitreya'yı anlatan *Hinâyâna* mezhebiyle ilgili metinler de vardır.[116] Ama en fazla tercüme edilenler, Buda'nın ve öteki Budist azizlerin menkabelerini anlatanlardır.[117] Bilindiği gibi Budizm'in temel inancı olan tenâsüh gereğince canlılar, *nirvana*'ya (ebedî mutluluk) ulaşıncaya kadar öldükten sonra değişik kalıplarda birçok defalar yeniden dünyaya gelirler. İşte bu menkabeler, her yeniden geliş sırasındaki mâcerâları anlatmaktadır, ki bu sebeple konumuz açısından bizi doğrudan doğruya ilgilendirmektedirler.[118] Bu menkabeler İslâmiyet'in kabulüne kadar halk arasında çok yayılmıştı. Türkler Müslüman olduktan sonra da belli ölçüde, Ahmed-i Yesevî (öl.1167) ve benzeri evliyânın şahsiyetlerine uygulanarak evliyâ menkabesi şekline dönüştürülmüştür.[119] F. Köprülü, Mâverâünnehir'de özellikle göçebe Türk toplulukları içinde yayılan Yesevîliğin, bunlar arasında eskiden beri mevcut inanç ve geleneklere adapte olduğunu göstermiştir. O, göçlerle Anadolu'ya gelip yerleşen Yesevîler vasıtasıyla Şama-

---

115 Tekin, *a.g.m.*, s.36.

116 Aynı yazar, *Maytrısimit*, s.26-27.

117 Ruben, s.1, 3; Bombaci, s.23-25; Tekin, *a.g.m.*, s.31. Benzeri dinî metinlerde geçen ıstılahlar şu makalede açıklanmıştır: Arat, *Uygurlar'da Istılahlara Dair*, *TM*, VII-VIII3 (1942).

118 Bu menkabelerden önemli bir kısmı, E. Chavannes tarafından yayımlanmıştır: "Fables et contes de l'Inde", *Actes du XVI'e Congrés des Orientalistes*, I, Paris, 1905; *Cinq Cents Contes et Apologues*, Paris, 1910-1911, 3 cilt, *Contes et Légendes du Bouddhisme Chinois*, Paris, 1921.

119 Bizde ilk defa Köprülü, Grenard'ın eserine dayanarak *İlk Mutasavvıflar*'da Yesevî menkabeleri ile Budist menkabeler arasındaki benzerliğe dikkati çekmişti (bkz. s.33; ayrıca bkz. *Influence*, s.9-10). Gerçekten söz konusu Budist menkabelerin Yesevî menkabeleri ile şöyle bir karşılaştırması bu benzerliği açıkça sergilemektedir. Aynı benzerlik, önemli çapta Yesevî geleneklerine vâris olan Bektaşî menkabelerinde de açıkça müşahede olunmaktadır, ki ileriki bölümlerde örnekleriyle görülecektir.

nist ve Budist kalıntıların buraya da nakledildiğini ortaya koymuştur.[120]

### *Taoizm*

Daha ziyade felsefî bir sistem mahiyetini arzeden bu Çin dininin,[121] Müslümanlık'tan evvel Türkler arasındaki durumuna dair maalesef bize hemen hemen hiçbir şey intikal etmemiştir denilebilir. Aslında, çok iyi bilindiği üzere, tarihlerinin her devrinde Çin ile çok yakın münasebetler ve kültür alışverişleri içinde bulunan Türkler'in Taoizm'i tanımamış olmaları, Budizm'in de daha çok Çin vasıtasıyla intikal ettiği düşünülürse, imkânsızdır denilebilir. Nitekim tarihî bir habere göre, Göktürk hükümdarı Bilge Kağan'ın bir ara Taoizm'e de ilgi duyduğu, fakat vezir Tonyukuk'un karşı çıktığı bilinmektedir.[122] Bununla beraber bütün bilinenler işte bundan ibarettir. Oysa meselâ *unsurlar* meselesinde Taoizm'in belli bir etkisinin bulunabileceği konusunda bazı ipuçları sezilebilmektedir.[123] Bu demektir ki, Türkler bu Çin dinine büsbütün yabancı kalmamışlardır. Ancak bu dinin onlar içinde öteki dinler gibi az veya çok yayılışını gösteren haberlerin pek bulunmaması da dikkat çekicidir. Bu durum belki şöyle yorumlanabilir: Felsefî mahiyeti sebebiyle gösterişli âyinler, merasimler şeklinde halka yansıyan bir din olmayan Taoizm gibi bir inanç sistemi, genel olarak göçebe bir hayat süren Türk topluluklarına fazla cazip görünmese gerektir. Bu yüzden onu tanımaları da çok sınırlı olmuş, bugün kesin olarak tayin edemediğimiz bazı hususlar-

---

120 Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*'da Yesevîliğin mahiyetine dair vardığı sonucu (bkz. s.115-117), daha sonraki araştırmalarda değiştirmiş (*Kuruluş*, s.116 vd; "Ahmet Yesevî", *İA*) ve Budizm'in etkisini kabul etmiştir (bkz. *Influence*, s.6-7, 9-10).

121 Taoizm'e dair bkz. Max Kaltenmark, "Le Taoisme Religieux", *Histoire des Religions, 1*, 1216 vd.

122 İnan, *Şamanizm*, s.6; Tekin, *Maytrısimit*, s.23.

123 Chavannes, "Le Cycle Turc des Douze Animaux", *T'oung-Pao*, VIII (1906), s.31; Esin, *Türk Kozmolojisi*, s.4-5.

da belki kısmî etkileri bulunsa da, genelde hiçbir Türk zümresinin dini olmamıştır.

## İran Dinleri

### *Zerdüştîlik, Mazdeizm ve Mazdekizm*

Tıpkı Hindistan ve Çin'le olduğu gibi, Orta Asya'nın çok eskilerden beri İran'la da münasebeti vardı. Mîlâddan önceki devirlerden beri Orta Asya içlerinde İranlı unsurlar, İran'a yakın bölgelerde de Orta Asyalı, bu arada tabiatıyla Türk unsuru da vardı.[124]

İran'la Türkistan, daha doğrusu İranlılar'la Türkler arasındaki ilişkilerin kesin başlangıç tarihini tespite şüphesiz imkân yoktur. Ancak bu ilişkilerin her zaman dostluk çerçevesi içinde cereyan etmediği, iki toplumun sık sık savaştığı, İran edebiyatının ünlü eseri *Şehnâme*'de bile destanî bir hava içinde hikâye edilmiştir. Zaman zaman İranlılar ve Türkler'in Bizans'a karşı ittifak halinde oldukları da görülmektedir. Sasanî İmparatorluğu'nun Bizans ile mücadelelerinde, Türkler'le olan ittifakın önemli rolü olduğu bilinmektedir.[125] İttifakın bozulduğu zamanlara rastlayan Bizans-İran mücadeleleri esnasında ise Türkler'in Hazar Denizi kıyılarına kadar sarktıkları gözden kaçmıyor.[126] Ama bütün bu dostça ve düşmanca ilişkiler sonucu, açık olan bir şey varsa, o da iki tarafın sıkı bir kültür alışverişi içine girdikleridir.

Büyük Hun İmparatorluğu zamanında, tahminen M.Ö. 200'lerden itibaren bu kültür ilişkilerinin daha da yakınlaştığı, Orta Asya'nın muhtelif şehirlerinde kurulan İran ticaret kolonilerinin bu yakınlaşmayı kolaylaştırdığı ve İran kültürünün buralarda tanınıp yayılmasının sağlandığı anlaşılıyor.[127]

---

124 Ögel, "Eski Türk-İran Kültür İlişkileri Hakkında Notlar", *İran Şehinşahlığı'nın 2500. Yıldönümüne Armağan*, İstanbul, 1971, s.353.

125 Barthold, *Dersler*, s.54.

126 *A.g.e.*, aynı yerde.

127 Bu konularda geniş bilgi için Barthold'unkinden başka şunlara da bakılmalı-

Türk-İran ilişkisinin bu şekilde yoğunlaşmasının sonunda, İran etkisinin bilhassa Göktürkler devrinden itibaren daha çok arttığı ve Çin, Hind etkilerine rakip hale geldiği müşahede olunuyor.[128] Fakat burada bizi asıl ilgilendiren, İran'ın Türkler üzerindeki dinî etkileridir.

Sasanî İmparatorluğu'ndaki dinî mücadeleler sırasında resmî din Zerdüştîlik karşısında İran'da barınamayan Maniheizm ve Mazdekizm gibi, Zerdüştîliğe bir sosyal tepki olarak doğan İran dinlerinin mensupları, daha önce Zerdüştîliğin yaptığı gibi, İran-Çin kervan yolları vasıtasıyla çeşitli Orta Asya ve bu arada Türk topluluklarının bulunduğu memleketlere sığınarak kendi inançlarını yaymaya başladılar.[129] Bunların yaydıkları dinler arasında Türkler'e en evvel nüfuz edenler, Zerdüştîlik ve kronolojik olarak Maniheizm'den önce ortaya çıkan Mazdeizm'dir.

Sasanîler'in son zamanlarında, yani VII. yüzyılın başlarında İran dinlerinin bu sûretle Orta Asya'ya doğru yayılışa geçmesi, Soğd ve Baktriyan bölgelerinde daha önce mevcut olduğuna işaret edilen Budizm'i zayıflatarak silebilmişti. Böylece bu sahalar söz konusu yüzyılda Zerdüştlîğin hâkim olduğu yerler haline gelmişti.[130] Buralarda yaşayan Türkler, daha önce İran kültürüne girmiş olduklarından Zerdüştîliği kolayca benimsediler. 630'larda bu mıntıkalarda dolaşan Hiouen-T'sang, Budist mâbedlere çok seyrek rastlandığını, bunların boş olduğunu, çünkü Zerdüştîler'in Budist rahipleri engellediklerini bildirmektedir.[131] Onun bu ifadeleri, adı geçen bölgelerde ar-

---

dır: P. Aalto, "Iranian Contact of the Turks in Preislamic times", *ST*, 1971), s.29-37; Öğel, *a.g.m.*, s.357-358, 359. Burada, Altay bölgesindeki bazı kurganlarda yapılan kazılarda, İran modasını yansıtan elbiselerin bulunduğu kaydedilmektedir.

128 Togan, *Giriş*, s.49-50, Bombaci, s.36; Ögel, *Türk Kültürü*, I, 56.

129 *A.g.e.*, aynı yerde.

130 Grenard, s.58; Barthold, s.54; Zerdüştîlik hakkında bkz. Geo Widengren, *Les Religions de l'Iran*, Paris, 1968, s.79-132; J. Duchesne-Guillemin, "L'Iran Antique et Zoroastre", *Histoire des Religions 1*, s.625-694.

131 Barthold, s.55.

tık Budizm'in faal bir durumunun kalmadığını gösteriyor kabul edilebilir.

Bununla beraber, Zerdüştîliğin buralardaki durumu ve Türkler arasındaki gelişmesi hakkında daha fazla bilgiye sahip değiliz. Hattâ bu dinin Mâverâünnehir'in doğusunda yayılıp yayılmadığını bilmiyoruz. Ancak Barthold, Temim b. Bahr adlı bir Arap seyyahının verdiği bilgilerden hareketle IX. yüzyıldan önce Uygurlar arasında Maniheizm'in yayılmasından evvel Mâverâünnehir'de Zerdüştîliğin hâkim olduğunu, sonra başkentten başlayarak yavaş yavaş Maniheizm'in güç kazandığını kaydetmektedir.[132] Barthold, Hârezm bölgesinde de XI. yüzyıla kadar önemli çapta İran etkisinin, dolayısıyla Zerdüştîliğin mevcûdiyetine kanidir.[133] Ne var ki bütün bunlar bu dinin Türkler'deki yaygınlık derecesini ve ne ölçüde etkili olduğunu anlamaya yeterli bilgiler değildir. Ancak, aşağıda görüleceği üzere, Abbasîler zamanında VIII.-IX. yüzyıllarda Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinde cereyan eden birtakım olaylar, Zerdüştîliğin Türkler arasında pek de küçümsenmeyecek bir taraftar kitlesi toplayabildiğini göstermeye yarar niteliktedir.

Yine bir İran dini olup VI. yüzyılda ortaya çıkan ve İran'da Zerdüşt dinine bağlı devletin ağır baskılarına mâruz kaldığı için kendini Orta Asya'ya atan Mazdeizm'in Türkler içindeki durumuna dair bilgilerimiz de Zerdüştîliğinkinden farklı değildir. Bu sonuncunun Soğd ve Baktriyan bölgelerine nüfuzundan fazla bir zaman geçmeden, yani VII. yüzyılın başlarından biraz sonra, Mazdeizm de aynı yerlere sokulmuş,[134] hattâ Mâverâünnehir'e geçerek Semerkand ve Şaş şehirlerine, Siriderya boylarına yerleşmiştir.[135] Hiouen-T'sang'ın görgüye dayanan şehadeti,

---

132 *A.g.e.*, s.70; aynı yazar, *Türkistan*, s.233; XII. yüzyıl coğrafyacılarından İdrisî'nin bir ifadesi de Barthold'u destekleyici mahiyettedir. İdrisî'ye göre, Dokuzoğuzlar Zerdüşt dinini takip ediyorlardı (bkz. *Géographie d'Edrisi*, tercüme P. Amédée Jaubert, Paris, 1836, I, 491).

133 Bkz. "Kharizm", *EI1*.

134 Bkz. Eberhard, "Çin kaynaklarına göre Garbi ve Orta Asya halklarının medeniyeti", *TM*, VIII1 (1940-1942), s.175.

135 Grenard, aynı yerde; Barthold, *Hıristiyanlık*, s.58. Barthold bir müddet sonra

VII. yüzyılın ortasına doğru Mazdeizm'in de Zerdüştîlik yanında yer aldığını ve onun gibi, gidebildiği her yerde Budizm'in hâkimiyetini kırdığını göstermektedir.[136]

Kullandıkları ifadeler pek açık olmamakla beraber, Bizans ve daha çok Arap kaynakları, yine de hangi Türk toplulukları arasında Mazdeizm'in bulunduğunu tayine az çok yardım edebiliyorlar. VI. yüzyılda Batı Göktürkleri'ni ziyaret eden Bizans elçisi Théophilacte Simocatta'nın, onların ateşe tazimine dair bir kaydı[137] ve bazı diğer ipuçları, hemen hemen bütün araştırıcıları Batı Göktürkleri'nde Mazdekizm'in mevcudiyeti fikrinde birleştirmiştir. Inostrantsev, Grousset, Ligeti, Giraud ve benzeri âlimler, çok eski zamanlardan beri İran kültürü hâkimiyeti altında bulunan bu bölgelerde yaşayan Batı Göktürkleri'nin Mazdeist olduklarını kabul etmektedirler.[138] Gerçekten Mazdeizm'in VII. yüzyılda Soğd, Baktriyan ve Mâverâünnehir'de varlığının tespiti, bunu kuvvetlendiren bir durumdur. Çünkü Batı Göktürkleri'ni bu genel çerçevenin dışında saymak için bir sebep yoktur. Ancak Giraud, Doğu Göktürkleri'ni haklı olarak bundan müstesnâ tutmaktadır. Zira Mazdekizm Orhun bölgesine kadar erişebilmiş olsaydı, Orhun Kitâbeleri'nde bu dinin temel inancı olan ateşe tapma ile ilgili birtakım izlerin bulunması gerekirdi, ki böyle bir şey söz konusu değildir.[139]

---

Mazdekizm'in üstünlüğü Maniheizm'e kaptırdığını belirtmektedir. Ancak bunun nasıl cereyan ettiğine dair bir açıklamada bulunmaz. Mazdekizm hakkında derli toplu bilgi için bkz. Widengren, s.341-353; Duchesne-Guillemin, "L'Eglise Sassanide et le Mazdéisme", *Histoire des Religions* 2, Paris, 1972, s.3-29.

136 Grousset, *Traces*, s.71-72, 73; N. Togan, s.38.

137 Chavannes, *Documents*, s.248.

138 K. Inostrantsev, *Eski Türklerin İnançları Hakkında Birkaç Söz*, tercüme A. İnan, *Makaleler ve İncelemeler*, s.488-489; Grousset, *L'Empire des Steppes*, s.129; Ligeti, I, 114; Giraud, s.101. F. Nau da, Çincedeki *moni* kelimesinin sanıldığı gibi Maniheizm'in kurucusu Mani demek olmayıp aksine, Mazdekist Türkleri gösterdiğini bir makalesinde delilleriyle ileri sürmektedir (bkz. "Textes nestoriens, magiques, mazdéens, bardésanites, marcionites, manichéens, moniens", *JA*, II (1913), s.460-461.

139 Giraud, aynı yerde.

Mervezî, İbn Rusta, *Hudûdu'l-Âlem* yazarı, Gerdizî ve İdrisî gibi IX, X, XI ve hattâ XII. yüzyıl İslâm coğrafyacıları, Kırgızlar, Kimekler, Macarlar ve benzeri Türk topluluklarında, ateşe ibadet edildiğini ve ölülerin yakıldığını kaydetmek sûretiyle, adını anmadan, Mazdeizm'in mevcudiyetini haber vermektedirler.[140] Çünkü yukarıda da belirtildiği üzere, Mazdeizm'in ana esası ateş ibadeti olup ölü yakma âdeti de bu dinin gereklerinden sayılmaktadır.[141]

VIII-IX. yüzyıllarda, Abbasî hâkimiyetindeki Horasan ve bilhassa Mâverâünnehir'de meydana gelen bir seri isyan, Zerdüştîlik ile beraber Mazdekizm'in de buralarda yaşayan Türk topluluklarında hayli taraftar topladığını ortaya koymaktadır.

Bilindiği üzere, Emevî Devleti'nin yıkılıp Abbasî hânedanının işbaşına gelmesinde en büyük hisse, Horasan'da başlattığı ihtilâlle Ebû Müslim Horasanî'ye aitti.[142] Bu konumunun sağladığı birtakım avantajlar, Ebû Müslim tarafından bol bol kullanılıyor, kendisini bağımsız harekete sevkediyordu. Onun gittikçe bir tehlike haline geleceğini gören halifelik makamı, adı

---

140 Mervezî, *Ebvab fi's-Sîn ve't-Türk*, metin ve İng. tercüme V. Minorsky, Londra, 1942, s.2.18; İbn Rusta, *el-A'lâku'n-Nefîse*, nşr. de Goeje, Leiden, 1891, s.142; *Hudûdu'l-Alem*, faks. neşr. V.V. Barthold, Leningrad, 1930, v. 17b; Gerdizî, *Zeynu'l-Ahbar*, Barthold'un *Otçet o Poyezdkye v Srednyuyu Aziyu* (Petersburg, 1897) adıyla yayınladığı metinden naklen: İnan, *Şamanizm*, s.8'deki metin; *Géographie d'Edrisi*, I, 501.

141 Ölü yakma âdetinin eski Hind'de de mevcut olduğu mâlumdur. Fakat âdetin Mazdekizm'de bulunması, Türkler'deki bu âdetin bu sonuncuyla ilgili olmasını daha mantıklı göstermektedir. Ayrıca VI. yüzyılda ortaya çıkan Mazdeizm'in, tıpkı Maniheizm gibi, teşekkülü esnasında Hind dinlerinden bazı şeyler aldığı bilinmektedir. Bu itibarla Mazdeizm'deki bu âdetin Hind kanalıyla bu dine geçtiğini düşünmek de mümkündür. B. Ögel de Türkler'deki ölü yakma âdetini Mazdeizm'le alakalı görmektedir. Ona göre bu âdet, ilk defa Türkler arasında, Altaylar'ın kuzeyi ile Yenisey Havzası'nda ortaya çıkmıştı ve buraları Kırgızların yurdu idi (bkz. *Eski Türk-İran Kültür İlişkileri*, s.360). Ögel'e göre bu âdet Göktürkler'de de vardı (bkz. *a.g.m.*, s.361-362).

142 Bu önemli olay için msl. bkz. P.K. Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi*, tercüme S. Tuğ, İstanbul, 1980, II, 434-440; İréne Mélikoff, *Abu Muslim, Le porte-hache du Khorassan*, Paris, 1962, s.45-50 vd; H. Dursun Yıldız, *İslâmiyet ve Türkler*, İstanbul, 1976, s.49-52 vd.

geçenin ortadan kaldırılmasını devletin selâmeti için gerekli bulmuştu. Nitekim Ebû Müslim 755 tarihinde ortadan kaldırıldı.[143] Onun öldürülmesi, Horasan ve Mâverâünnehir'de VIII. ve IX. yüzyıllar içinde birbirini takip eden ve Abbasî Devleti'ni yıllarca uğraştıran birtakım isyanların patlak vermesine sebep oldu, ki bunlar temelde eski Zerdüştî ve Mazdekist çevrelere dayanıyordu.[144]

İşte bu isyanlar yakından incelendiğinde, bunların çıktığı bölgelerde yaşayan çeşitli Türk zümrelerinin geniş çapta harekâta katıldıkları müşahede edilmektedir. Türkler bu cümleden olmak üzere, Sindbad (755), Türk İshak (757), Üstâd-ı Sis (767), Mukanna (770-782), Râfi' b. Leys (806) ve nihayet Babek Hurremî (819-838) isyanlarında önemli roller oynamışlardır. Bu olaylar hakkında bilgi veren kaynaklar, başta bizzat Ebû Müslim'in kendinin yönettiği ihtilâl dahil, hepsinde de Horasan ve Mâverâünnehir'deki Zerdüştî ve Mazdekist Türkler'in payına işaret etmektedir.[145] Ayaklanmaları hazırlayan şahısların, harekete geçmeden önce, Zerdüştî ve Mazdekist Türkler'le temasa geçtikleri ve bunlar arasına propagandacılar göndererek kendi taraflarına kazanmaya çalıştıkları ve bunda başarıya ulaştıkları görülmektedir.

---

143 Hitti, II, aynı yerde; Mélikoff, s.50 vd.

144 Mélikoff, aynı yerde. Bu konuda daha geniş bilgi ve bibliyografya için şunlara bkz. A. Yaşar Ocak, *Babaîler İsyanı*, s.152-154; aynı yazar, *Osmanlı Toplum'da Zındıklar ve Mülhidler yahut Dairenin Dışına Çıkanlar,* İstanbul 1999, TV Yurt Yayınları, 2. bs. s 19-25.

145 Bu hususta hemen bütün Arap ve Fars kroniklerinde kayıtlar bulunduğu gibi, başta *el-Fihrist* olmak üzere *el-Fark, el-Milel* ve benzeri tanınmış mezhepler tarihî kaynaklarında ve asıl Nizâmülmük'ün *Siyâsetnâmesi*'sinde önemli bilgiler vardır. Ayrıca bu olayların Zerdüştîlik ve Mazdekizm ile alâkası ve dinî yönden incelemesi için özellikle şu eserlere başvurmalıdır: E. G. Browne, *A Literary History of Persia*, Cambridge, 1928, I, 308-336; G. H. Sadıghi, *Les Mouvements Religieux Iraniens au IIe et IIIe Siècles de l'Hégire*, Paris, 1938. Ayrıca bkz. Michelangelo Guidi, "Mezdek", *EI1*. Olayların Türklerle ilişkisi açısından şu araştırmalara da bakılabilir: Köprülüzâde, *Bektaşîliğin Menşe'leri*, s.124-125 vd; aynı yazar, *Türkiye Tarihi*, İstanbul, 1923, I, 78, 79, 90-91; Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, tercüme ve ilâveler: F. Köprülü, Ankara, 1963, 2. baskı, s.175; Mélikoff, aynı yerlerde; Ocak, aynı yerlerde.

Ebû Müslim ihtilâlini hazırlarken, daha çok İranlı ve Türk Zerdüştî ve Mazdekist unsura dayanmıştı.[146] Eski bir Mazdekist olan Sindbad'ın taraftarlarının önemli bir kısmı, yine Mazdekist Türkler'den oluşuyordu.[147] Aslında İranlı olduğu halde, propagandasını Mâverâünnehir'deki Zerdüştî ve Mazdekist Türkler arasında yaptığı için Türk lâkabını alan İshak'ın çoğu taraftarları da Türklerdi.[148] Horasan'da bir isyan çıkaran ve eski bir Zerdüştî olan Üstâd-ı Sis'i, üç yüz bin civarında bir Oğuz kitlesi destekliyordu.[149] On iki yıl müddetle Abbasî Devleti'ne dayanabilen Mukanna' ise, bütün bunlardan daha geniş çaplı ve sürekli bir hareket meydana getirebilmiş, onun en hararetli destekleyicileri Halaç Türkleri olmuştu.[150] Râfi' b. Leys, Mâverâünnehir'deki isyanında geniş ölçüde Dokuzoğuzlar ve Karluklar'dan faydalanmıştı.[151] Nihayet sonuncu olarak Mukanna'dan da daha uzun müddet Abbasî Devleti'ne dayanabilen Babek Hurremî ise, Âzerbaycan'da tam yirmi yıla yakın Mazdekist Türkler'den yardım görmüştü.[152]

Kronolojik olarak özetlenen şu bilgiler, VIII.-IX. yüzyıllarda Mâverâünnehir'den tâ Âzerbaycan'a kadar geniş bir saha içinde yaşayan Oğuzlar, Dokuzoğuzlar, Halaçlar, Karluklar ve benzeri muhtelif Türk zümrelerinin ne ölçüde Zerdüştîliğin ve Mazdekizm'in etkisi altında bulunduğunu göstermeye yeterlidir sanıyoruz. Bu hareketlerin, özellikle Mukanna' ve Babek hareketinin uzun yıllar Abbasî Devleti kuvvetlerine başarı ile karşı koyuşlarında bu savaşçı Türkler'in büyük payı olduğu

146 Mélikoff, s.47-49; Ocak, aynı yerlerde.

147 Nizâmülmülk, *Siyasetnâme*, nşr. M.A. Köymen, Ankara, 1976, s.225-226; Mélikoff, s.55.

148 İbn'un-Nedim, s.497; Mélikoff, s.56.

149 Köprülüzâde, *Bektaşîliğin Menşe'leri*, s.125; Mélikoff, aynı yerde; J. H. Kramers, "Ostad-Sis", *EI1*.

150 Abdulkahir el-Bağdadî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, nşr. M. M. Abdulhamid, Kahire (tarihsiz), s.257-258; ayrıca bkz. Köprülüzâde, aynı yerde; Mélikoff, s.57.

151 Köprülüzâde, aynı yerde.

152 el-Bağdadî, s.248; Nizâmülmülk, s.253-258; Turan, "Babek", *İA*, Mélikoff, s.58.

açıktır. Öyle anlaşılıyor ki, halifeliğin şiddetli takip ve baskılarına maruz kalan, İran'ın önemli merkezlerinden çıkma Zerdüştî ve Mazdekist liderler, kendi dinlerine mensup Türkler'in yaşadığı topraklarda rahat yüzü görüyorlar ve ilk fırsatta onları ayaklandırarak halifeliğin otoritesini kırma teşebbüsünde bulunuyorlardı.

Sonuç olarak denilebilir ki, gerek Zerdüştîlik gerekse Mazdekizm, Türkler içinde geniş bir taraftarlar kitlesi elde edebilmişti. Biraz mübalâğalı olmakla birlikte, Üstâd-ı Sis'in etrafına üç yüz bin Zerdüştî Oğuz Türkü'nü toplayabilmesi, bu taraftarlar tabanının ne kadar geniş olduğunu gösterecek niteliktedir. Zerdüştîlik ve Mazdekizm'in Oğuzlar arasında mevcudiyetinin tespiti, bilhassa Anadolu açısından önem kazanmaktadır. Zira İslâmiyet'in kabulünden sonra da göçebe kabileler arasında hâlâ kalıntıları bulunan Zerdüştî ve Mazdekist etkiler, daha ziyade Oğuzlar vasıtasıyla buraya nakledilmiş olmalıdır. Bu nakil işinde kısmen de Halaç ve Karluklar'ın payı düşünülebilir.

## *Maniheizm*

Mîlâdın III. yüzyılı içinde, kısmen Orta Doğu'nun, eski Mezopotamya dinleri, Gnostisizm, Musevîlik gibi muhtelif eski inançlarından, kısmen de Budizm gibi Uzak Doğu dinlerinden oluşma bir senkretizm halinde, Sasanî İran'ın resmî dini Zerdüştîliğe dinî-sosyal bir tepki şeklinde Mezopotamya'da ortaya çıkan Maniheizm,[153] daha ilk zamanlarında devlet tarafından ve Zerdüştîler'ce mahkûm edilerek baskılara ve takibata uğratılmıştı. Bunun sonucu, İran'da gizliden gizliye taraftar toplamakla birlikte, daha çok Anadolu, Suriye ve Orta Asya'da yayılma imkânını bulabildi.[154] Maniheist din adamları, buralara yayılarak propagandalarını sürdürdüler. Aradan fazla bir zaman

---

153 Henri-Charles Peuch, *Le Manichéisme*, Paris, 1949, s.69; aynı yazar, "Le Manichéisme", *Histoire des Religions*, 2, s.551.

154 *A.g.e.*, s.541-547.

geçmeden, önce Horasan, sonra da Mâverâünnehir'de ilk Maniheist topluluklar oluştu.[155] Ancak Maniheizm'in Asya'nın daha doğusuna yayılabilmesi için, VII. yüzyılın son yıllarını beklemek gerekti. İlk defa 694 yılında, Doğu Türkistan'ın Çinliler tarafından zaptedilerek Kâşgar-Kuça-Karaşar kervan yolunun meydana gelişinden sonra, Maniheizm'in Çin'e girdiği görülüyor. 732 yılına kadar geçen müddet içerisinde, başkentte az çok taraftar toplayan bu yeni din, bu tarihte Çin'de resmen propaganda yapmak, âyin ve ibâdetlerini serbestçe icra ve mâbed inşâ etmek hakkına sahip oldu. Bu tarihten sonra da, muhtelif zamanlarda Maniheistler Çin'e nüfuz ettiler.[156]

Ancak eldeki bilgilerden bu dönem içinde Maniheizm'in bu ülkede başkent ve etrafındaki belli bir çevreye münhasır kaldığı ve arasıra hükûmetçe takibe uğratıldığı için, halk arasında geniş bir tabana yayılma fırsatı bulamadığı görülüyor. İşte Uygurlar da henüz Ötüken'de iken Çinliler vasıtasıyla Maniheizm'i tanımışlardı. Bu defa yeni bir dine giriş, şimdiye kadar olanların başka türlüsü cereyan etmiş, yani Maniheist propagandacılar Uygurlar'ın yanına gitmemişler, ama Uygur kağanının Çin'e yaptığı bir sefer münasebetiyle Uygurlar Maniheizm'le temasa gelmişlerdir.

Kaynakların belirttiğine göre, 762 yılının sonlarına doğru, Çin hükümdarı bir isyanı bastırmak üzere Uygur kağanı Böğü'den yardım istemişti. Böğü Kağan isyanın çıktığı Lo-yang şehrine giderek olayı bastırmıştı. Göçebe geleneklerine göre, yardımın karşılığı olarak şehrin yağma ettirilmesi gerekiyordu. Uygurlar buna uyarak yağmayı gerçekleştirdiler; fakat Ötüken'e dönmeyip kısa bir müddet için orada yerleştiler. İşte onların bu geçici ikametleri, Maniheist misyonerlerle tanışma ve onların dinini öğrenme fırsatını sağlamıştı. Maniheizm'e büyük bir ilgi duyan ve ihtidâ etmek isteyen Böğü Kağan, 763 yılında bu dini öğretecek rahipleri de beraberine alarak Ötü-

---

155 Peuch, *Le Manichéisme*, s.65.

156 E. Chavannes-Paul Pelliot, *Un Traité Manichéen Retrouvé en Chine*, Paris, 1912, s.182; Peuch, *a.g.e.*, aynı yerde; aynı yazar, *Le Manichéisme*, s.545-546.

ken'e döndü. Böylece o, hem kendi Maniheizm'i kabul ediyor, hem de çevresindekilere kabul ettiriyordu.[157] Bu sûretle yeni din, Uygur Devleti'nin resmî dini olmuştu. Yalnız bunun ilk zamanlarda tabiatıyla Böğü Kağan ve çevresine münhasır kaldığı ve halka inemediği bir gerçektir.[158] Bununla beraber, Maniheizm Uygur Devleti'nin resmî dini olmakla doğuşundan bu yana ilk defa bir devletin desteğini sağlamış bulunuyordu. Nitekim Uygur hükümdarları, Böğü Kağan'dan sonra da bu dini desteklemeğe devam etmişler, hattâ Çin'de yayılması için büyük gayret göstermişlerdir.

Chavannes ve Pelliot'ye göre, 806 civarında Uygur idarî çevrelerinde iyice nüfuz kazanan Maniheistler, devletin elçisi sıfatıyla Çin'e gidiyorlar ve devlet işlerinde geniş çapta söz sahibi oluyorlardı.[159] Böylece Uygurlar siyasî güçlerini kullanarak Çin'de, başkent de dahil, bazı büyük şehirlerde yeniden Maniheizm'e propaganda ve faaliyet hakkı tanıttırdılar; mâbedler yaptırdılar. Uygur baskısı ister istemez Çin hükümdarlarını ülkelerindeki Maniheistler hakkında daha müsamahakâr dav-

---

157 Bütün bu anlatılanlar, 808-821 tarihleri arasında hüküm sürmüş bir Uygur kağanı zamanında dikilen meşhur Karabalgasun kitabesinin Çince metniyle (bkz. Chavannes-Pelliot, s.214), Uygurca bir metne dayanmaktadır (bkz. Tekin, "Mani dininin Uygurlar tarafından devlet dini olarak kabulü", *TDAY*, 1926, s.5-6). Bu konuda bütün araştırmalarda yayınlanan bilgi ve yorumların temeli de bu iki metindir (msl. bkz. Barthold, *Dersler*, s.63; Grousset, *L'Empire des Steppes*, s.173; İnan, *Şamanizm*, 6-7). Ayrıca Böğü Kağan'ın Maniheizm'i kabulüne dair ilgi çekici bir menkabe de teşekkül etmiştir. Buna göre, kağan gece çadırında yatarken, nurlar saçarak içeri giren semavî bir kız, Maheizm'i ona telkin ve kabul ettirmiştir (tafsilat için bkz. Gökalp, *Türk Medeniyeti Tarihi*, s.72-73).

158 İnan, s.7; Tekin, s.9. Z. Velidî Togan, Meşhed Kütüphanesi'nde bulduğu İbnul-Fakih Hemedanî'nin mufassal *Kitab'ul-Buldan* nüshasına istinaden VIII. yüzyılda Uygur memleketinde seyahat eden Temim b. Bahr'dan naklen 746-759 arasında hüküm süren ve Böğü Kağan'ın selefi olan Moyunçur Kağan zamanında Maniheizm'in mevcut olduğunu belirtiyor (bkz. "İbn al-Fakih'in Türklere dair haberleri", *Belleten*, XII (1948), s.14). Maniheizm'in Türkler arasında yayılmasına dair bazı görüşler için bkz. Bazin, "Etat des discussions sur la pénétration du Bouddhisme et du Manichéisme en milieu turc", s.229-240.

159 Chavannes-Pelliot, s.245-246; Grousset, s.173.

ranmaya zorladı.[160] Aslında Uygarlar'ın bu siyasetini, Çin'in iç işlerine müdahale için bir araç telâkki etmek daha doğru gibi görünüyor. Ne var ki Uygurlar'ın Maniheizm'i Çin'de himaye siyaseti fazla devam etmemiş, 840'lardan sonra Ötüken Devleti'nin zayıflamasıyla Çinliler yeniden bu dini baskı altına almışlardır.[161]

Uygurlar'ın Ötüken Devleti'nin yıkılışından bir müddet sonra Kan-su ve Turfan taraflarına gelerek yeni bir devlet kurduklarına ve eski dinleri Budizm'e tekrar döndüklerine yukarıda temas edilmişti.[162] Esasen Maniheizm'in kabulünden sonra halk tabakaları arasında Budizm'in tamamen kaybolduğunu düşünmek yanlış olacağı gibi, yeni kurulan Uygur Devleti'nde Maniheizm'in büsbütün ortadan kalktığını varsaymak da yanlış olacaktır. Her iki dinin yanyana -bazan birinin, bazan ötekinin azınlık halinde- mevcut olduğunu düşünmek daha doğru görünüyor. Zaten araştırmalar da bunu teyid eder mahiyettedir.[163] Bu durumda A. İnan ve Ş. Tekin gibi bazı araştırıcıların, Uygur halkı arasında Maniheizm'in pek yayılmadığına dair fikirlerini kolayca kabul etmek mümkün olmayacaktır. Onların bu fikirlerini, yukarıda da işaret edildiği üzere, adı geçen dinin kabul edildiği ilk yıllar için geçerli saymak bizce daha uygun olacaktır. Haddi zatında, Maniheizm gibi daha doğuşunda Budizm'den etkilenen ve yayıldığı her yerde eski inançları kolayca kendine mal edebilen yayılma kabiliyeti geniş, senkretist bir dinin,[164] Uygurlar'da fazla yayılmamış olduğunu ileri sürmek zordur. Zaten, Maniheist misyonerler de halka dinlerini kabul ettirebilmek için daha önce mevcut Türkçe Budist tabirleri kullanıyorlardı. Hattâ Maniheizm Uygurlar'da

---

160 Chavannes-Pelliot, s.246; Barthold, s.71-72; Grousset, s.174; Hamilton, s.5; Ögel, *Türk Kültürü*, I, 103.

161 *A.g.e.*, aynı yerlerde.

162 Bkz. yukarıda s.55.

163 Chavannes-Pelliot, s.278; Barthold, s.66; Hamilton, s.88, not 1, 133; Peuch, *Le Manichéisme*, s.546.

164 Barthold, s.73; Ruben, s.4; Peuch, s.551; aynı yazar, *Le Manichéisme*, s.69.

âdetâ Budizm'e uyarlanmıştı.[165]

X. yüzyıl İslâm coğrafyacılarının haberleri, Uygurlar içinde Maniheizm'in oldukça yayıldığını göstermektedir. İbn Hordadbih ve Kudâme b. Cafer, Uygurlar'ın bir kısmının Mazdeist, bir kısmının da Maniheist olduğunu;[166] İbn'ul-Fakih, çoğunun, kendi tabiriyle "Mani'nin mezhebi"ne mensup bulunduğunu;[167] Mes'ûdî ise Maniheizm'in sadece Uygurlar'a mahsus olduğunu kaydediyor.[168]

IX. yüzyılda Uygurlar'ın yeniden büyük çapta Budizm'e dönmelerine rağmen Maniheizm'in, XIII. yüzyılda Moğollar'ın kesin darbeyi indirmelerine kadar Çin Türkistanı'nda az da olsa mevcudiyetini koruduğu, fakat bu yüzyıldan itibaren artık tamamen silinmeye yüz tuttuğu anlaşılmaktadır.[169]

Buraya kadar verilmeye çalışılan kısa tarihçeden de anlaşılacağı üzere, İran'ın bu dikkate şayan dininin genelde Uygurlar'da hatırı sayılır bir yaygınlığa sahip olduğu ve VIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren hiç olmazsa XIII. yüzyıla kadar varlığını muhafaza ettiği sonucuna varmak icabediyor. Beşyüz yıllık bu fevkalade uzun müddet içinde Maniheizm'in Uygurlar üzerinde çok köklü ve derin etkileri, özellikle içtimâî ve kültürel alanda hâsıl ettiği önemli değişiklikler olacağı tabiîdir. Şüphesiz ilk zamanlarda et yiyen göçebe ve savaşçı bir toplumun, et yemeyi ve adam öldürmeyi yasaklayan bu şehirli dinine alışması pek kolay olmamıştır. Bununla birlikte 763'lerden 840'lara kadarki 80 yıla yakın bir zaman, onlara yeterli alışkanlığı az çok sağlamış olmalıdır. Zira bu müddet içinde

---

165 Barthold, s.73-74.

166 *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, nşr. de Goeje, Leiden, 1889, s.20-21; *Kitabu'l-Harac* (aynı eser içinde), s.312. Bu yazarlar, Maniheist karşılığı *zindik* ve *zenâdıka* kelimesini kullanmaktadırlar.

167 *Kitabu'l-Buldan* (muhtasar nüsha) nşr. de Goeje, Leiden, 1885, s.329; yazma mufassal nüshadan naklen Togan, "İbn al-Fakih'in Türklere dair haberleri", s.13; Yakut'ul-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldan* nşr. F. Wüstenfeld, Leipzig, 1866, I, 840.

168 *Murûcu'z-Zeheb* nşr. M. M. Abdulhamid, Kahire, 1964, I, 131-132.

169 Peuch, *Le Manichéisme*, s.546-547.

Uygurlar, Maniheizm aracılığıyla İran'ın eski yüksek kültürünü daha yakından tanıma fırsatını bulmuşlar, Soğd yazısını ve bu yazıyla yazılmış dinî edebiyatı kabullenmişler, giderek yerleşik hayata geçip zamanla yüksek bir kültür seviyesine ulaşmışlardır. Hattâ bazı araştırıcılara göre, XIII. yüzyıla kadar öteki Türk ve Moğol kavimlerinin terbiyecisi olmuşlardır.[170]

Meseleyi bu müspet cepheden almayanlar da vardır. Daha o devirlerde bazı İslâm kaynaklarında, Uygurlar'ın Maniheizm'e girdikten sonra zindeliklerini ve savaşçılıklarını yitirdiklerini dile getiren satırlara rastlanmaktadır.[171] Bu müşahede bir dereceye kadar doğru olsa bile, gerçekte Uygurlar'ın Budizm sayesinde olduğu kadar Maniheizm sayesinde de devirlerinde yüksek bir medeniyet seviyesine ulaştıklarını gözden uzak tutmamalıdır.

Budizm döneminden olduğu gibi, Maniheizm döneminden de Uygurlar'dan hatırı sayılır bir metin koleksiyonu kalmıştır. Soğd alfabesiyle Uygurca yazılmış bu metinler, birtakım ilâhî ve dualar, inanç esasları öğreten kitaplardan ibaret olup sade dil açısından değil, Maniheizm'in Orta Asya'da aldığı şekli belgelemesi itibariyle de ayrı bir önem taşımaktadır.[172]

Maniheizm'in Uygurlar'da ne ölçüde köklü etkiler bıraktığını anlamak için, yukarıda bahsedilen Böğü Kağan'ın dine giriş menkabesiyle, Cüveynî tarafından kaydedilen menşe' efsânesine bakmak yeterlidir. Her ikisinde de Maniheizm'in ana unsuru olan *nur* (ışık) motifinin ne kadar kuvvetle vurgulandığını görmemek mümkün değildir.[173]

---

170 Hamilton, s.6; Ögel, *Türk Kültürü*, I, 98-99.

171 Meselâ Câhiz, Uygurlar'ın Maniheizm'e girdikten sonra, eskiden hep yendikleri Karluklar'a devamlı mağlup olduklarını ileri sürmektedir (bkz. Barthold, s.69). Barthold bu iddiayı doğru bulmaz (bkz. *a.g.e.*, s.70-71).

172 Köprülüzâde, *Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul, 1926, s.47 vd; Tekin, *Uygur Edebiyatının Meseleleri*; s.39-48; Bombaci, s.19-20 vd; Peuch, s.547-551. Uygurlar'daki bu Maniheist edebiyat mahsullerini daha çok Von Le Coq, Radloff ve W. Bang ile birlikte yayınlamıştır. Ayrıca Maniheist dönem Uygur sanatı için yine E. Esin'in, *Antecedents and Development*'ine bakılmalıdır.

173 Menşe' efsânesinin metni için bkz. Cüveynî, I, 55-56; ayrıca şunlara da bakılabilir: Orkun, *Türk Efsâneleri*, İstanbul, 1943, s.21; Ögel, *Uygurlar'ın Menşe'*

Burada bizi ilgilendiren ise, Maniheizm'in bu kuvvetli etkisinin Anadolu'ya da göçlerle intikal edip etmediği meselesidir ki, bu güçlü tesirlerin göçler vasıtasıyla Anadolu'ya taşındığına ve bazı Türk tarikatlarının teşekkülündeki önemli payına vaktiyle F. Köprülü dikkati çekmiş,[174] daha sonraki araştırmalar da bu hususu teyid konusunda önemli sayılabilecek sonuçlara ulaşmışlardır.[175]

## Hıristiyanlık

Aslında pek fazla bir yekûn tutmayan ve şurada burada tek tek rivâyetler halinde rastlanan kayıtlar, az da olsa muhtelif devirlerde Orta Asya'da bazı küçük Türk topluluklarının Hıristiyanlığı kabul ettiklerini gösteriyor. Bu Hıristiyanlık, Ortodoksluk mezhebine tepki olarak doğan Nestûrîlik çerçevesinde bir Hıristiyanlıktır.

432 yılında toplanan Üçüncü Efes Konsili'nde sapkınlıkla (herezi) itham edilen İstanbul Patriği Nestorius'un fikirleri et-

---

*Efsânesi*, *DTCFD*, VII; 2 (1948), s.20-22; Roux, *Faune*, s.360-362, 356-366. (Bu efsânenin Maniheist etkilerle ilgisinin münakaşası için özellikle son ikisine başvurmalıdır).

174 Barthold-Köprülü, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, s.88 vd. Köprülü burada bir örnek olarak Bektaşîliğin temel prensiplerinden "elin, dilin ve belin muhafazası" kaidesini ele almıştır, ki, bunun gerçekten Maniheizm'deki "ağıza, ele ve bele mühür" şeklinde ifade edilebilecek olan üç mühür prensibinden başkası olmadığı görülüyor. Üç mühür prensibi hakkında bkz. Peuch, s.89-90.

175 Meselâ Köprülü, Sivas taraflarına yerleşen Uygurlar'ın, bir savaş esnâsında on bin süvari çıkaracak kadar kalabalık olduklarını belirtiyor (bkz. *Kuruluş*, s.89). I. Mélikoff da bir yazısında Anadolu'da, Mâverâünnehir, Hârezm ve Horasan'dan gelen henüz Müslüman olmamış Uygurlar bulunduğunu göstererek *Divan'u Lûğati't-Türk*'te "Maniheist" mânasına kullanılan *Tat* kelimesinin, Anadolu'daki bazı Türkler için Mevlânâ tarafından Türkçe şiirlerinde tekrarlandığını, bunun Uygurlar'a telmihte bulunduğunu göstermiştir (bkz. "Recherches sur l'Islam Populaire au Siècle de Mevlânâ", *Mevlânâ ve Yaşama Sevinci* (III. Uluslararası Mevlânâ Semineri Bildirileri), Ankara, 1978, s.213-214). Haddi zatında XIII. yüzyıl Anadolusunda henüz Maniheist Türk zümrelerinin bulunduğunu gösteren bazı başka kayıtlar da vardır (msl. bkz. Turan, "Selçuklu Türkiyesi Din Tarihine Ait Bir Kaynak", *Fuad Köprülü Armağanı*, İstanbul, 1953, metin kısmı vv.53b-54a.

rafında teşekkül eden Nestûrîlik, kısa zamanda taraftar toplamaya yüz tuttu.[176] Bundan çekinen Bizans hükûmeti, bu yeni mezhep mensuplarını şiddetli takibat ve cezâlara uğratmaya başladı. Bunlar, nispeten kontrol ve takibattan uzak olan Doğu ve Güney-Doğu Anadolu taraflarına kaçtılar. Fakat İmparator Zenon devrinde (435-457) bu takibat ve baskılar sıklaşınca, belirtilen yerlerde de barınamaz hale gelen Nestûrîler, İran topraklarına geçtiler.[177]

Bizans'la olan sürekli mücadeleleri sırasında, nihayet ellerine önemli bir koz geçirdikleri düşüncesiyle hareket eden Sasanî hükümdarları, Nestûrîler'e büyük bir hüsnü kabul göstererek kendilerine resmen destek oldular. Bu sayede mezhep kısa zamanda İran'da dahi yayılma istidadında olduğunu gösterdi.[178] Hattâ Merv'de bir de piskoposluk meydana getirilmişti.[179] 644 yılına doğru yazılmış bir Süryanî kroniğinin verdiği bilgiye göre, bu sıralarda Merv metropoliti olan Elie'nin gayretiyle, Mâverâünnehir'in İran sınırlarına yakın taraflarında bir kısım Türkler, Hıristiyanlığı kabul etmişlerdi.[180] Bununla beraber, Sasanîler devrinin sonlarında, yani VII. yüzyılda Hıristiyanlığın Orta Asya'da ve bu arada Türkler arasında nasıl ve ne derece yayıldığına dair yeterli bir fikre sahip değiliz.[181] VI.-VIII. yüzyılda Kırgızlar'da da bir miktar Hıristiyan olabileceği tahmin ediliyorsa da,[182] bu kesin değildir.

VIII. yüzyılda Uygurlar içinde, Budistler ve Maniheistler kadar olmasa bile, biraz Nestûrî mevcut olduğunu biliyoruz. Bu yüzyılda İslâm orduları artık Orta Asya'da ilerlemeye başlamışlardı. Sasanî İmparatorluğu'nun yıkılmasından sonra,

---

176 Msl. bkz. Steven Runciman, *La Civilisation Byzantine*, Paris, 1952, s.33.

177 *A.g.e.*, s.120-121; Louis Brehier, *Vie et mort de Byzance*, Paris, 1969, s.28.

178 Runciman, s.120-121; Blochet, *Türk Kavimleri...*, s.129-130.

179 Barthold, *Hıristiyanlık*, s.58.

180 Nau, s.452.

181 Bu konuda şu esere bakılabilir: Berthold Spuler, "Die Nestorianische Kirche", *Handbuch des Orientalistik VIII.*

182 Esin, *Türk Kültür Tarihi*, s.135.

İran'a hâkim olan Araplar, Emevî dönemine rastlayan bu devirde burada hayli fetihler yapmışlardı. İran'da ve burada bulunan Nestûrîler, kısmen İslâmiyet'e yakın inançları sebebiyle Araplar tarafından müsamaha ile karşılanıyorlardı. İşte bu müsamaha ortamı sayesinde İslâm ordularının buralara gelmesinden sonra da Nestûrîler faaliyetlerine devam edebildiler. 781 yılında Nestûri Patriği I. Timotheus'un propagandaları Uygurlar'a kadar ulaşabildi. Nestûrî kaynakları, patriğin Türkler'in hükümdarını Hıristiyanlığa ısındırdığını ve onun aracılığıyla bir kısmının putperestliği (muhtemelen Budizm ve Maniheizm'i) terkederek gerçek iman yoluna girdiğini kaydediyorlar. Hattâ bu kaynaklara göre, hükümdar kendi ülkesinde de bir metropolitlik kurulmasını istemiştir.[183]

Bu kayıtlarda her ne kadar bahsi geçen Türkler'in ve hükümdarlarının adı açık zikredilmiyorsa da, Türkler'in Uygurlar, hükümdarın ise 780'de Böğü Kağan'ı öldürerek yerine geçen ve Alp Kutluk Bilge Kağan unvanını alan Tarkan olduğu kuvvetle ileri sürülmektedir.[184] Ancak Nestûrîliğin Uygurlar arasındaki yaygınlık derecesini ve kalış müddetini belirleyecek herhangi bir malûmata rastlanmıyor.

Ayrıca, Suyab harabelerinde bulunan VIII. yüzyıldan kalma kilise ve Hıristiyan mezarlığı kalıntılarına bakılarak bunların Karluklar'a ait olduğu, dolayısıyla onların da belli ölçüde Hıristiyanlığa meylettikleri bildirilmektedir.[185]

Bazı Arap ve Fars kaynakları yukarıda adları zikredilen Türk topluluklarının haricinde başka Türk zümrelerinin de Nestûrîliğe geçtiğini belirtiyorlar. Meselâ VII.-VIII. yüzyılda Kırım ve Kafkasya dolaylarında yaşayan Hazar Türkleri arasında dahi Hıristiyanlığın mevcudiyeti anlaşılıyor.[186] Zekeriyya

183 Nau, s.453-454; ayrıca bkz. Barthold, *Hıristiyanlık*, s.64; aynı yazar, *Türkistan*, s.479-481; Tekin, *Mani Dininin...*, s.9.

184 Tekin, aynı yerde.

185 Esin, aynı yerde.

186 Mes'ûdî, I, 178-179; el-Istahrî, *Kitab'u Mesâliki'l-Memâlik* nşr. de Goeje, Leiden, 1927, s.220; ayrıca bkz. Rasonyi, s.116.

Kazvinî, Büyük Selçuklular'a tâbi bazı Oğuz boylarının, mezhep adı vermeksizin Hıristiyan olduklarını söyler.[187] Barthold da, Oğuzlar'dan başka Çiğiller'in içinde de Hıristiyan olanların bulunduğunu söylemektedir.[188]

Bu kısa açıklama, Orta Asya Türkleri'nde İslâm öncesi dönemde Hıristiyanlığın varlığını ortaya koyuyor. Bununla birlikte, bu dinin hiçbir zaman Budizm, Maniheizm, Zerdüştîlik ve Mazdekizm ölçüsünde kitlelere mal olmadığını da görmek gerekiyor. Hıristiyanlığın Türkler'de kitleler halinde rağbet gördüğü asıl saha, Doğu Avrupa ve Balkanlar'dır. Anadolu'ya intikal eden Hıristiyan Türk nüfusunu teşkil etmesi bakımından asıl bizi ilgilendirenler, bu sahalarda yaşayan Türkler'dir. Bunların Peçenekler, Uzlar (Oğuzlar), Kumanlar'dan (Kıpçak ve Kun) ibaret olduklarını biliyoruz. Bu üç gurubun Doğu Avrupa topraklarına göçü birbirleriyle alâkadardır.[189]

Peçenekler IX. yüzyılın ortalarında, Volga dolaylarından Karadeniz'in kuzeyine, oradan da Bizans sınırlarına kadar gelip yerleşmişlerdi.[190] Bunlar bir müddet sonra Bizans'ın hizmetine girerek Hıristiyanlığı kabullendiler.[191] Uzlar da onların peşinden Bizans sınırlarına gelmişlerdi. Bunlar, Volga ötesi Oğuzları'nın bir bölümünü teşkil ediyorlardı.[192] Bizanslılar tarafından

---

187 Kazvinî, *Asâru'l-Bilad*, nşr. F. Wüstenfeld, Leipzig, 1848, s.394. Togan'a göre, Kazvinî'nin bu haberi doğru değildir. Çünkü, müellif ya XII.-XIII. yüzyıllarda şimdiki Güney Rusya, Ukrayna ve Balkanlar'da bulunan Oğuzlar ve Kıpçaklar arasındaki Hıristiyanları eski Oğuzlarla karıştırmış ya da verdiği haber uydurmadır (bkz. "Oğuzların Hıristiyanlığı Meselesine Ait", *TM*, II (1927), s.66-67).

188 Barthold, s.81-96.

189 Hıristiyan olan bu Türk kavimleri hakkında yapılmış oldukça çok araştırma vardır. Bu arada şunlara bakılabilir: Vasiliev, *Histoire de l'Empire Byzantin*, Paris, 1969, 2 cilt; A. Nimet Kurat, *Peçenek Tarihi*, İstanbul, 1937; Rasonyi, "Tuna Havzası'nda Kumanlar", *Belleten*, III (1939), s.401-422; aynı yazar, *Tarihte Türklük*, s.130-155; Kurat, *IV.-XVIII. Yüzyıllarda Karadeniz Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri*, Ankara, 1972.

190 Msl. bkz. Togan, *Giriş*, s.158; Rasonyi, s.130 vd.

191 Togan, s.158.

192 Rasonyi, s.132.

Kumanlar olarak zikredilen Kıpçak ve Kunlar ise, Doğu Avrupa'da Uzlar'la aynı devirde görünmüşlerdi.[193] Bunların da Balkanlar'a indikten sonra Hıristiyanlığa geçtikleri anlaşılıyor. Nitekim Mervezî, Kunlar'ın Nestûrî olduklarını kaydediyor.[194]

Her hâlükârda bu Türk zümrelerinin zaman zaman Bizans'ın hizmetine girdikleri ve Bizans ordusunda paralı asker olarak kullanıldıkları görülüyor.[195] Bu Hıristiyan Türkler'in 1071'deki Malazgirt Savaşı sırasında Büyük Selçuklular safına katıldıkları bilinen gerçeklerdendir.[196] Bizans topraklarında yaşayan bu Hıristiyan Türkler'in, Anadolu Selçuklu döneminde bu tarafa geçip ihtidâ ettikleri de bilinmektedir.[197] Dolayısıyla Anadolu'ya intikal eden Türk nüfusu içinde Orta Asya menşe'li Hıristiyanların azlığına karşılık, Peçenek, Uz ve Kumanlar gibi, Hıristiyan oldukları halde Bizans kanalıyla Anadolu Selçuklu topraklarına geçen Türk unsurunun daha fazla bir yekûn tuttuğunu unutmamak gerekir.

## Musevîlik

Eldeki tarihî kayıtlara göre, Musevîliği resmî din olarak kabul eden tek Türk devleti, Hazarlar'ınkidir. VII.-IX. yüzyıllarda Doğu Avrupa sahasında ilk muntazam Türk devletini kurmuş olan Hazarlar, daha önceleri Hun İmparatorluğu'na tâbi idiler. Bunların, Attilâ'nın zamanında aşağı Volga boylarında yaşadıkları görülüyor.[198] Bunlar VII. yüzyılda İran'dan Kafkasya'yı da zaptetmişler ve iyice kuvvetlenerek X. yüzyılda bile Abbasî-

---

193 Togan, s.159; Rasonyi, s.138 vd.

194 Mervezî, s.18.

195 Anadolu'da bunlardan başka daha ilk istilâ devrinden beri Bizans hizmetine girmiş Türkler de vardı. Ayrıca, İstanbul'un 1204'te Lâtinler tarafından işgalinden sonra, İznik Rum İmparatorluğu da Balkanlar'dan bir kısım Hıristiyan Türk nüfusunu getirip Anadolu'da Rum-Türk sınır boylarına yerleştirmişti (bkz. Köprülü, *Kuruluş*, s.91-92).

196 Msl. bkz. Togan, s.158.

197 Msl. bkz. Turan, *Cihan Hâkimiyeti*, II, 187.

198 Kurat, "Doğu Avrupa Türk Kavim ve Devletleri", *TDEK*, s.743.

ler'e ve Bizanslılar'a karşı kendilerini koruyabilmişlerdir.[199]

İlk önce Şamanizm'e mensup olan Hazarlar'ın, Bizans İmparatorluğu'nda takibat ve baskılara uğrayan Yahûdîler'in gelmesi sonucu başlayan yoğun propagandaları takiben VIII. yüzyılda Musevîliği tanıdıkları anlaşılmaktadır. Mes'ûdî, söz konusu yüzyılda Hârun Reşid'in halifeliği zamanında Bizans topraklarında Hıristiyanlığı kabûle zorlandıkları için kaçan Yahûdîler'in Hazar hakanını Musevîliğe soktuklarını yazar.[200] Ancak Musevîliğin sırf hükümdar ve çevresine münhasır kaldığı, hiçbir zaman halk tabakasına yayılamadığı görülüyor. Zira bütün haberler, Hazar halklarının büyük çoğunluğunun hâlâ Şamanist veya Hıristiyan kaldığını, bir müddet sonra da aralarında Müslümanlığın yayıldığını belirtmekte birleşmektedir.[201]

Bununla birlikte, Hazar Devleti Musevîliği sonuna kadar resmen korumuştur. Öyle ki, bir rivâyete göre, Müslüman devletlerin birinde bir havranın yıkıldığı haberini işiten Hazar hükümdarı, 922 tarihinde İtil şehrindeki bir câmiin minaresini yıktırmıştı.[202] Eğer bu rivâyet doğruysa, Hazar hükümdarının son derece mutaassıp bir Musevî olduğunu göstermesi açısından dikkate değer.

Tarih kaynakları, Anadolu'nun Türkler tarafından fethinden sonra buraya herhangi bir Musevî Türk nüfusunun yerleştiğinden söz etmiyorsa da, çok az da olsa bir miktar Hazar Türkü'nün yerleşmiş olabileceği ihtimal dahilindedir.[203]

---

199 Rasonyi, s.114. Hazarlar hakkında geniş bilgi için yukarıdaki notlarda zikredilenlerden başka özellikle bkz. D. M. Dunlop, *History of the Jewish Khazars*, Princeton, 1955; Ögel, *İslâmiyet'ten Önce Türk Kültür Tarihi*, Ankara, 1962, s.223-238.

200 Mes'ûdî, I, 178-179; Barthold, *Dersler*, s.85-87; Köprülüzâde, *Türk Tarih-i Dinîsi*, s.40; Turan, I, 69-70.

201 Mes'ûdî, aynı yerde; İbn Rusta, s.13; el-Istahrî, s.221; arıca bkz. Barthold, s.87; Togan, s.101; Turan, I, 70-72; Rasonyi, s.115-116.

202 Barthold, s.87.

203 Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, Ankara, 1965, s.264.

## Putperest ve Hıristiyan Anadolu Kültürü

Türkler'in İslâmiyet'i kabûl etmeden, dolayısıyla Anadolu'ya gelmeden evvel Orta Asya'daki tarihleri boyunca etkisi altında kaldıkları iki büyük kültür dairesini, yukarıda açıklanmaya çalışıldığı üzere, Çin ve İran kültür daireleri teşkil etmekte, buna ilâve olarak kısmen de belirli çevrelere münhasır kalan Hıristiyan ve Musevî kültürü bahis konusu olmaktadır. Orta Asya'da Türkler'in kendi kültürleri temelde varlığını korumuş, fakat belli ölçüde işaret edilen etkilerle beslenmiştir. X. yüzyılda kitleler halinde İslâmlaşma başlamış, başta Oğuzlar olmak üzere muhtelif Türk zümreleri bu yeni ve tamamen değişik mahiyetteki dinin kültür çerçevesine dahil olmuşlardır. Yalnız burada unutmamak gerekir ki, Türkler İslâm kültürünü, kendi öz kültürleriyle yoğrulmuş İran ve Çin (Budist) kültürünün etkilerini almış olarak tanımışlardır.

İşte Türkler, böyle bir kültür ortamı içinde oldukları halde XI. yüzyıldan itibaren Anadolu'ya adım atmışlardı. F. Köprülü'nün vaktiyle belirttiği üzere, yerleşik hayatı çoktan benimsemiş olan şehirli ve kısmen de köylü Türkler, köklü bir İslâm kültürü almış olarak yeni memleketlerine yerleşmişlerdi. Göçebeliği henüz sürdürenler ve kısmen köylüler ise, genel planda İslâmî bir cilâ altında yine eski kültürlerini ve inançlarını koruyorlardı.

Bu ikili sosyal ve kültürel yapı içerisinde Anadolu'ya gelen Türkler, bu defa da yerleştikleri bu yeni ülkenin kültür ve inanç ortamı ile temasa geçtiler. Anadolu, Roma hâkimiyeti döneminden önce ve bu hâkimiyet esnasında, ilk çağların binlerce yıl kökleşmiş, yerli, Grek, Pers ve özellikle Mezopotamya kültürlerinin değişik etkileriyle gelişerek kendisine has bir biçim almış, ileri seviyede putperest kültür yaşayan bir ülkeydi. Bu ülke Doğu Roma (Bizans) İmparatorluğu yönetimine geçtiği zaman, çoktan beri Hıristiyanlığın etkisine girmiş bulunuyordu. Buna rağmen, imparatorluğun resmî mezhebi haline gelen Ortodoksluk, henüz tam anlamıyla Anadolu'nun en hücrâ köşelerine kadar nüfuz edebilmiş değildi. Bizans İmpa-

ratorluğu'nun en kudretli devresi içinde kalan VI. yüzyılda bile, halk arasında Hıristiyanlık putperest kültürü altedememiş, ancak sathî bir cilâ meydana getirebilmişti. Memlekette hâlâ eski çağların muhtelif ilâhlarına tapan gerçek putperestler mevcut olduğu gibi, sözde Hıristiyan olmuşlar için de Hıristiyanlık, basit bir Hz. İsa inancı ve yozlaşmış bir *teslis* (Trinité) sisteminden başka bir şey ifade etmiyordu. Bunlar eski ilâhlara olan inançlarını, kısaca putperest kültleri Hıristiyanlığa uydurmak sûretiyle sürdürüyorlardı.[204]

Böylece yüzyıllar boyunca yavaş yavaş Hıristiyanlığa geçmeye devam eden Anadolu'da, bu süreç içinde putperest kültlerden kalma pek çok inanç, âdet, gelenek ve dinî merâsim Hıristiyanlığa girdi. Memleketin çeşitli yerlerinde misyonerlik yapan rahipler ancak, bunları değişik kalıplara sokarak yorumlayıp kabullenmek şartıyla Hıristiyanlığı yayabileceklerini anladılar.[205] Bu tutum, putperest kültlerle Hıristiyanlığın karışımından meydana gelen bir çeşit senkretik halk Hıristiyanlığı doğurdu.

Bu arada, daha önceden gelmiş Zerdüştiler'in, hükûmet takibinden kaçan İranlı Maniheist ve Mazdekist zümrelerin, rahiplerin bu popüler, heterodoks Anadolu Hıristiyanlığı'nın oluşumundaki katkılarını da mutlaka unutmamak gerekir.[206] Zerdüştîler burada daha eskiden beri faaliyette bulunuyorlardı. II. yüzyılda, menşe' itibariyle Suriyeli biri olan Marcion, Zerdüştîlik'teki iyilik ve kötülük prensibini Hıristiyanlığa uygulayarak Anadolu'da düalist bir mezhep ve bağımsız bir kilise kurdu.[207] Aynı yüzyılda Bardesan adında bir başkası, merkez

---

204 Msl. bkz. G. Ostrogorsky, *Histoire de l'État Byzantin*, Paris, 1969, s.76-77; Jacques Jarry, *Hérésie et Factions dans l'Empire Byzantin du VIe au VIIIe Siècles*, Le Caire 1968, s.154-155.

205 *A.g.e.*, s.155.

206 Peuch, *Le Manichéisme*, s.64-65; Runciman, *Le Manichéisme Mediéval*, Paris, 1949, s.30 vd; Jarry, s.336-337.

207 Runciman, s.14-16. İslâm mezhepler tarihi (hereziografi) kaynaklarında *el-Markıyûniyye* adıyla geçen mezhep, işte bu Marcion (veya Markiyon)un kurduğu mezhepten başkası değildir (msl. bkz. .M. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, nşr. M. Seyyid Kîlânî, Kahire 1381/1961, I, 252-253).

Urfa olmak üzere yine Zerdüştîliğe dayalı bir başka heterodoks mezhebi yayma imkânını buldu.[208]

Burada asıl Maniheizm'in rolünden bahsetmek gerekir. Yalnız Anadolu popüler Hıristiyanlığı üzerinde değil, Orta Doğu İslâm heterodoks yapılanmaları içinde de aynı önemli etkilere sahip bulunan bu düalist İran dini, III. yüzyıla kadar Doğu Anadolu'da köklü bir şekilde Hıristiyanlığa nüfuz etmeyi başardı. Bu dine dayalı olarak VIII. yüzyılda Samosatlı Paul adında birinin kurduğu Paulisyanizm mezhebi, yeni bir heterodoks akım olarak ortaya çıktı ve kısa zamanda pek çok taraftar topladı.[209] Bizans hükûmetince hayli sıkıştırılmasına, baskı ve takibat altına alınmasına rağmen, bir türlü ortadan kaldırılamayan bu mezhep mensuplarının çoğu, IX. yüzyılda Balkanlar'a sürgün edildi ve orada Bogomilizm'in doğuşuna öncülük etti.[210] IX. yüzyılda yine Maniheizm'in tesiriyle, Van Gölü'nün kuzeyindeki Aladağ civarında göründüğü için bu dağın Ermenice adı olan Thondrak'a nispetle Thondrakîlik denilen bir başka mezhep teşekkül etti.[211] Bütün bunlar Anadolu Hıristiyanlığını değişik cephelerden ve değişik şekillerde etkiledi.

Çok genel hatlarıyla anlatılmaya çalışılan bütün bu dinî hareketler gösteriyor ki, Anadolu'da Hıristiyanlık yalnız yerli putperest kültlerle değil, İran kültür ve inançlarıyla da mücadele etmek zorunda kalmış ve bütün bunlar, Türk öncesi Anadolu kültürünün ve bu arada dinî inanç ve geleneklerinin oluşmasında kendilerine göre birer paya sahip olmuşlardır. Türkler XI. yüzyıldan itibaren peyderpey buraya yerleşmeye başladıklarında, işte böyle bir kültür ve inanç ortamıyla haşır neşir olmak durumunda idiler.

Anadolu Selçuklu Devleti'nin, daha kuruluş yıllarından başlayarak göçlerle gelen Türk nüfusunu hayat tarzlarına göre

---

208 Runciman, s.20 vd.

209 Aynı şekilde, yine belirtilen İslâm kaynaklarında *Bavlakî* veya *Beyâlika* adıyla anılan mezhep te bu Paulisyenler'dir.

210 *A.g.e.*, s.37-47; Peuch, s.630 vd; Ostrogorsky, s.295-296.

211 Runciman, s.52-58.

Doğu ve Orta Anadolu'da değişik yerlere iskân ettiği malûmdur.[212] Türkler buralarda, fetihlerden önceki yoğunlukta olmamakla beraber, yine de önemli miktarda gayri Müslim ahâli ile karşılaştılar. XIII. yüzyılda bile, uzun zamandır yerleşik ve göçebe Türk nüfusuyla dolan Orta Anadolu'da, başta Konya olmak üzere, Kayseri, Sivas gibi büyük şehirlerde hatırı sayılır bir gayri Müslim halk bulunuyordu. Müslümanlar ve gayri Müslimler, ayrı mahallelerde oturmalarına rağmen, çok yakın bir münasebet içinde yaşıyorlardı. Gayri Müslimler kendi dinlerine, mâbedlerine, geleneklerine sahiplerdi ve diledikleri gibi yaşantılarına devam ediyorlardı.[213] Birlikte yaşamanın sonucu olarak Türkler Rumca ve Ermenice'yi, Rumlar ve Ermeniler Türkçe'yi öğrenmişlerdi.[214] Türk ve Bizans hükûmetleri arasındaki çarpışmalar bu münasebetleri etkilemiyor, halk normal yaşantısını sürdürüyordu.[215] Hattâ bizzat Selçuklu hânedanında olduğu gibi, halk arasında da gayri Müslimlerden kız alanlar hiç de küçümsenecek nispette değildi.[216] Büyük şehirlerde bazı tasavvuf çevrelerinin gayri Müslimlerle yakın münasebetler geliştirdikleri görülüyordu.[217]

---

212 Türklerin Anadolu'yu iskânı, çeşitli etnik grupların durumu ve devletin bu konudaki politikası için O. Turan'ın *Cihan Hâkimiyeti*'ndeki makaleleri ile *Selçuklular Zamanında Türkiye*'sine (İstanbul, 1971); C. Cahen'in *La Turquie Pre-Ottoman* isimli kitabıyla (İstanbul-Paris 1988), bilhassa şu makalelerine bakılmalıdır: "La Première Pénétration Turque en Asie Mineure", *Byzantion*, XVIII (1948); "Les Tribus Turques d'Asie Occidentale Pendant la Période Seldjoukide", *WZKM*, LI (1948-1952); "Le Problème Ethnique en Anatolie", *CHM*, II2 (1954); "Seldjoukides, Turcomans et Allemands au Temps de la Troisième Croisade", *WZKM*, LVI (1960).

213 Msl. bkz. Köprülü, *Kuruluş*, s.108 vd; Paul Wittek, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, tercüme G. Yalter, *Batı Dillerinde Osmanlı Tarihleri*, İstanbul, 1971, s.29; Togan, *Giriş*, s.209; Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisadî ve İçtimâî Tarihi*, İstanbul, 1974, 2. baskı, I, 14-15.

214 Köprülü, s.110.

215 Cahen, *La Turquie*, s.210; Akdağ, I, 98-99 vd.

216 Wittek, s.29; Köprülü, s.110.

217 Ahmed Eflâkî Mevlânâ'nın bu tip faaliyetlerinden sık sık bahseder (bkz. *Menâkıb al-Ârifin*, I, 137, 273, 274 vs.); ayrıca Hacı Bektaş-ı Velî'nin de bu çeşit faaliyetlerinin bulunduğunu görüyoruz (bkz. *Menâkıb-HBV*, s.11, 23, 24).

Aynı durum, Selçuklu-Bizans uç mıntıkalarında dahi müşahede olunmaktadır. Müslim ve gayri Müslim ahâli genellikle askerî çatışmaların dışında kaldıkları için, Türk topraklarında gayri müslimlere, Bizans topraklarında Müslümanlar'a tesadüf olunabilmektedir.[218]

Görüldüğü gibi, hem uzun zamandan beri Selçuklu hâkimiyeti altında bulunan Orta Anadolu'da, hem de durmadan değişen uç mıntıkalarında Müslim ve gayri Müslim ahâli devamlı temas halindedir. Bunun sonucu birtakım ihtidâların vukû bulduğunu tahmin etmek zor değildir. Bunların hiç şüphesiz siyâsî, içtimâî ve iktisadî sebepleri olabileceği gibi sırf dinî sebeplerle de meydana gelebilecekleri tabiîdir. Selçuklu hükûmeti zorla Müslümanlaştırma yoluna gitmemiştir.[219] Selçuklu devrine ait arşiv belgeleri olmadığından ve çağdaş kroniklerin de bu meseleye ait yeterli malzemeyi sağlamaması yüzünden ihtidâlarla ilgili bilgilerimiz yetersizdir. Buna rağmen az çok bir fikre sahip olmak mümkündür.

Her şeyden evvel, devrin Hıristiyan ve Müslüman kaynaklarının kitleler halinde ihtidâlardan söz etmediklerini biliyoruz. Bunlarda ancak tek tek bazı ihtidâ olaylarına rastlanabilmektedir.[220] Buna aldanarak Selçuklu devri Anadolu'sundaki bütün ihtidâ olaylarını kaynaklarda zikredilenlerden ibaret saymak, yahut kaynaklara yansımamış ihtidâların bulunamayacağını düşünmek doğru olamaz. Zira bu kaynakların çoğu hükûmet çevrelerinde yazıldıkları için siyâsî hüviyeti bulunan olaylara ağırlık verip ötekileri ihmal ettikleri bir gerçektir.

İşte evliyâ menâkıbnâmeleri bu ihtidâlar konusunda da de-

---

XIII. yüzyıl Anadolusu'nda benzer temaslar için şu eserlerde daha başka örnekler ve açıklamalar bulmak mümkündür: F. W. Hasluck, *Christianity and Islam Under the Sultans*, Oxford, 1929, 2 cilt; Speros Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism is Asia Minor*, Berkeley, 1971.

218 Köprülü, s.139-140; Akdağ, I, 447-448.

219 Turan, *Cihan Hâkimiyeti*, II, 163.

220 Togan, *Giriş*, s.207; Faruk Sümer, *Oğuzlar* (Türkmenler), Ankara, 1972, 2. baskı, s.XV-XVI; Turan, II, 165-166, İhtidâlar konusunda daha geniş bilgi için yukarıdaki notlarda zikredilen eserlere başvurulmalıdır.

ğerli malzemeler ihtivâ etmektedirler.[221] Bunlar incelendiği zaman tarikatların bu hususta önemli bir rol oynadıkları hemen dikkati çekiyor. İslâmiyet lehine din değiştirmelerin, en çok köylerde ve büyük bir ihtimalle, Ortodoks kilisesine bağlı olanlardan ziyade, bu kilisenin ve devletin takip ve baskılarına mâruz kalan heterodoks kesime mensup halk, papaz ve rahipleri arasında meydana geldiği, söz konusu malzemeden rahatlıkla çıkarılabilir. Bu da, Anadolu'da, heterodoks şeyhler ve dervişlerle heterodoks Hıristiyan din adamları ve halk arasında, iki toplumun Ortodoks zümreleri arasındakinden daha kolay bir yakınlaşma olduğunu göstermektedir.

Gayri Müslimlerden bu şekilde Müslümanlığa geçenler olduğu gibi, zaman zaman bunun tersi de meydana gelmekte, İslâmiyet'e daha pek alışmamış veya henüz Müslüman olmamış Türkler'den Hıristiyan olanlar bulunmaktaydı. Bu çeşit olaylara bilhassa uç mıntıkalarında tesadüf ediliyordu. Buralarda yaşayan bazı Türkler, muhtelif sebeplerle topraklarını bırakarak Bizans tarafına geçiyor ve Hıristiyan oluyorlardı.[222] Hattâ aralarında Müslüman arkadaşlarına karşı savaşanlar bile bulunuyordu, ki bunlara *turkopol* dendiği mâlumdur.[223]

İşte Anadolu'nun Türkleşmeye başladığı XI. yüzyıl sonlarından başlayarak devam eden bu karşılıklı muhtelif temasların, Müslim ve gayri Müslim halk arasında yoğun bir kültür alışverişine yol açtığı şüphesizdir. Ancak bu alışverişte tarafların kültür seviyelerini göz önünde bulundurmak önem kazanmaktadır. Çünkü bu seviye, etkilerin dozunu ayarlayan ana faktör olmuştur. Türkler Anadolu'ya iptidâî bir kültürün temsilcisi olarak değil, F. Köprülü'nün çok yerinde ifade ettiği üzere, o zaman bütün hayatı kucaklamış İslâm medeniyetinin eski Türk kültürü ile terkibini yaparak zamanına göre oldukça

221 Bu mesele tarafımızdan yayımlanan bir makalede ele alınmaya çalışılmıştır (bkz. "Bazı menâkıbnâmelere göre XIII.-XV. yüzyıllardaki ihtidâlarda heterodoks şeyh ve dervişlerin rolü", *OA*, II (1981), s.31-42).

222 Togan, s.209; Turan, II, 165.

223 Togan, aynı yerde.

yüksek bir seviyeye ulaşmış bir toplum olarak ayak basmıştır. Bu itibarla o devir Hıristiyan Anadolu kültürünün temel ve ana planda Türk toplumunu etkilediğini ileri sürmek fazla aşırı olur. Nitekim bu yüzden Anadolu'ya gelen Türkler orada yerli kültüre asimile olmamışlar, Türk-İslâm kültür dairesinin dışına çıkarak Hıristiyan Anadolu kültürü içine girmemişlerdir; zira şurası bir gerçektir ki, o dönemde İslâm medeniyeti henüz bütün teferruatı ile hem Batı, hem Doğu Hıristiyan medeniyetinden daha üstün bir seviyede olduğu gibi, siyasal üstünlük de o tarafta idi.[224]

Bununla beraber şurası da bir başka gerçektir ki, bilhassa halk seviyesinde, günlük hayat tarzı, bazı âdetler ve gelenekler ve bir kısım inançlar konusunda günümüze kadar yaşayan birtakım etkileri inkâr etmek kabil değildir. Nitekim Türkler, Anadolu'da yerleştikleri yerlerde, oralara mahsus Hıristiyanlık öncesi ve Hıristiyanlık dönemine ait birtakım kültler, inançlar ve merasimlerle karşılaştılar. Özellikle İslâmiyet'i iyice kavrayamamış ve sindirememiş göçebe ve yarı göçebe çevrelerle bazı şehir, kasaba ve köylerde bu kültler, inanç ve uygulamalar, bu arada ziyaretgâhlarla ilgili menkabeler zamanla benimsenerek İslâmîleştirildi. Hattâ bu sonuncular bazı Müslüman velîlere mal edilerek evliyâ menkabesi haline dönüştürüldü.[225] Bunlar halk arasında vazgeçilmez inanç unsurları olarak kuvvetle yaşadı. İşte, inceleme konumuzu teşkil eden menâkıbnâmelerin yazıldığı döneme kadar, İslâmiyet'i kabulden sonra

---

224 Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s.191, not 7; Togan, s.208.

225 Özellikle bu ziyâretgâhlar ve mahallî kültlerle ilgili konularda Hasluck'un *Christianity and Islam*'ı ile, yine aynı yazarın bir kısım makalelerini toplayan *Bektaşîlik Tedkikleri* (tercüme Ragıp Hulûsi, İstanbul, 1928) adlı kitabına ve Vryonis'in zikredilen eserine bakılmalıdır. Ayrıca, kökü Hıristiyanlık öncesi Anadolu mitolojisine dayanan İslâmîleştirilmiş pek çok menkabe ve efsâne için şu eserlerde yeterli örnekler bulunabilir: Halikarnas Balıkçısı, *Anadolu Efsâneleri*, İstanbul, 1954; Mehmet Önder, *Anadolu Efsâneleri*, Ankara, 1966; aynı yazar, *Şehirden Şehire*, İstanbul, 1972, 2 cilt; Saim Sakaoğlu, *101 Anadolu Efsânesi*, İstanbul, 1976 ve daha birçokları. Eski Anadolu mitolojisine ait söz konusu efsânelerin bazıları Bektaşî menâkıbnâmeleri gibi heterodoks çevrelerden kaynaklanan eserlere girdiği gibi, *Kırk Sual, Muhammediye, Ahmediye* ve benzeri popüler kitaplara bile sızmıştır.

Anadolu'ya yerleşen Türkler'i bir dereceye kadar etkileyen son kültür halkası, yukarıdan beri tasvire çalıştığımız Anadolu kültür ve inançları olmuştur denilebilir.

## Sonuç

Buraya kadar çok genel hatlarıyla, Türkler'in İslâmiyet'i kabulden önce mensup oldukları inanç ve kültür sistemleri kronolojik bir sırayla gözden geçirilmeye çalışılmıştır. Görüldüğü gibi, Türkler, tarihlerinin bilebildiğimiz en uzak devirlerinden beri, yaşadıkları siyasî, içtimâî ve iktisadî şartların belirlediği, kendilerine mahsus bir inançlar sistemi ortaya koymuşlardır. Atalar kültü, çeşitli tabiat kültleri şeklinde tezâhür eden bu sistem, nihayet Gök Tanrı kültü ile ulaşabileceği en yüksek seviyeye ulaşmıştır. Zamanla Türkler'in Şamanizm'i de tanıdıkları görülmektedir. Fakat onlar eski inançlarını buna da uyarlamak suretiyle Şamanizm'e kendilerine has bir çehre kazandırmışlardır.

Yaşadıkları geniş coğrafî sahanın bir gereği olarak Türkler, bir yandan doğuda Budist Çin kültürünün etkisine girerken, bir yandan da batıda Zerdüştî İran'ın inançlarıyla haşır neşir olmuşlar, nihayet Maniheizm, Mazdeizm ve Mazdekizm'i de tanımışlardır. Değişik coğrafya ve iklimlerin, kültürlerin mahsulleri olan bu dinler bazan aynı Türk toplumunda birbirlerine halef selef olurken, bazan da yanyana var olmuşlardır. Böyle durumlarda karşılıklı etkilenmeler ve tedâhüller vukû bulmuş, zikredilen bu dinler bu sûretle Türkler arasında onlara mahsus birer biçim almışlardır. Nihayet bunların yerini, daha önce hiçbir dinin yapamadığı bir biçimde çok geniş kitlelere yayılarak İslâmiyet almıştır. Fakat İslâmiyet'ten önceki dinlerin uzun asırlar boyu hasıl ettiği etkiler kolay kolay silinmemiş, bazıları İslâmî bir cilâ altında bazı Türk topluluklarında bütün kuvvetiyle yaşamaya devam etmiştir. Başka bir deyişle, İslâmiyet Türkler'in inanç dünyalarının dibine inebildiği ölçüde eski dinlerin kalıntılarını dışarı atmıştır.

Anadolu'ya gelip yerleştikten sonra Türkler, putperestlik ve

Hıristiyanlığın senkretizminden oluşan yeni bir kültürle temasa gelmişler, çeşitli vesile ve vasıtalarla az da olsa bununla karşılıklı alışverişte bulunmuşlardır.

İşte bu uzun mâcerâ sebebiyle inceleme konusu yaptığımız Bektaşî menâkıbnâmelerinde tabiat kültlerinden Şamanist unsurlara, Budist ve Maniheist unsurlardan Anadolu kültür kalıntılarına kadar çok çeşitli ve âdetâ bu uzun dinî mâcerâyı belgeleyen motiflere rastlanabilmektedir. Bunların her biri menkabeler haline dönüşerek bu eserlerde yaşamaya imkân bulmuşlardır. Bu eserlerde yer almaları ise, iki tarihsel ve sosyolojik gerçeğin yansımasından başka bir şey değildir: 1- Bu inançları taşıyan ve yaşayan geniş bir sosyal taban mevcut olmuştur. 2- Bütün bu inançlar, reddi mümkün olmayan bir dinî ve kültürel senkretizmin (bağdaştırmacılık) canlı şahididir, ki bu senkretizmin tarihî vârisleri de Bektaşî ve Alevî (Kızılbaş) toplumudur.

BİRİNCİ BÖLÜM

# ESKİ TÜRK İNANÇLARI KAYNAKLI MOTİFLER (TABİAT KÜLTLERİ)

## Umûmî Düşünceler

Bu bölümde söz konusu edilecek olan inanç motifleri, dağ, tepe, taş, kaya ve ağaç gibi tabiat varlıklarıyla ilgili kültlere ait motiflerdir. Yalnız şunu hemen belirtmek gerekir ki, herhangi bir dinde bu sayılan varlıklardan biri veya birkaçıyla ilgili bazı telâkkilerin bulunması, her zaman bir kültün mevcûdiyetine işaret etmez. Meselâ İslâmiyet'teki Hıra Dağı, Hacer'ul-Esved yahut Zemzem suyuyla alâkalı düşünceleri bir kült şeklinde değerlendirmek ve buradan hareket ederek bu dinde dağ, taş ve su kültü olduğunu ileri sürmek doğru değildir. Bir kültün mevcudiyeti ancak şu üç şartın bir araya gelmesiyle tespit edilebilir:

a) Külte konu olabilecek bir nesne veya şahsın mevcûdiyeti,

b) Bu nesne veya şahıstan insanlara fayda yahut zarar gelebileceği inancının bulunması,

c) Bu inancın sonucu olarak faydayı celb, zararı defedecek ziyaretler, adaklar, kurbanlar ve benzeri uygulamaların varlığı.

İşte burada ele alınan menkabelerdeki örnekler, yukarıdaki şartlara uyanlardan meydana gelmiştir. Aşağıda görüleceği üzere her biri muhtelif tabiat kültlerinin izlerini yansıtmaktadır.

## Dağ ve Tepe Kültü

Dağlar ve tepeler, tarihin bilinen en eski devirlerinden beri yükseklikleri, gökyüzüne yakınlıkları dolayısıyla insanların gözünde ululuk, yücelik ve ilâhîlik timsali kabul edilmiş, bu yüzden de insan üstü varlıkların, ilâhların mekânı olarak düşünülmüşlerdir. Buralar, genellikle ilâhlarla temasa geçilen yerlerdir. Putperest dinî merasimler hemen hemen dünyanın her devir ve yerinde dağlarda, yüksek tepelerde yapılmışlardır. Bu ve benzeri telâkkiler dolayısıyla dünya tarihinde hemen her ülke ve milletin mukaddes bir dağı veya tepesi olduğu görülür. Yunanlılar'ın Olimpos'u, eski Türkler'in Ötüken'i, İslâm milletlerinin mitolojilerinin vazgeçilmez Kafdağı, akla gelen ilk örnekler arasında sayılabilir.

Bektaşî menâkıbnâmelerinde dağ ve tepe kültünü çağrıştıran bazı menkabelere rastlanmaktadır. Meselâ *Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî*'de devamlı olarak bir Arafat Dağı'ndan bahsedilir. Hacı Bektaş Sulucakaraöyük'e geldiği zaman, köye yakın olan bu tepeye çıkmış, oradaki bir mağarayı kendine devamlı inzivâ yeri olarak seçmiştir.[1] *Vilâyetnâme-i Hacım Sultan*'da, Hacım'ın daima yüksek tepeler üzerinde ibâdet ve riyâzatta bulunduğu belirtilir. Bir menkabesinde, Germiyan ilindeki bir tepe üzerinde günlerce yemeden, içmeden riyâzat yaptığı anlatılır.[2] Sair günlerde dervişleriyle beraber daima aynı tepede dua etmektedirler.[3] Bir başka menkabede anlatıldığına göre, yine aynı bölgede Kızılburun adını taşıyan bir tepe vardı. Hacım Sultan zaman zaman burada da inzivâya çekilir ve geceli gündüzlü sağ ayağı üzerinde tam kırk gün dururdu.[4] Seyyid Rüs-

---

1 Bkz. *Menâkıb-HBV*, s.28. Hacı Bektaş'ın türbesinden yaya yarım saat uzaklıkta bulunan bu tepe, bütün Bektaşîler ve Kızılbaşlar tarafından mukaddes tanınmaktadır. Sürekli ziyaret edilmekte olup, "niyet taşları" veya "şeytan taşları" denilen küçük taşlar atılmakta, çeşitli dileklerin yerine gelmesi için dualar edilmektedir (bkz. Tanyu, *Dinler Tarihi Araştırmaları*, Ankara, 1973, s.63).

2 *Vilâyetnâme-HS*, s.54-55.

3 *A.g.e.*, s.76.

4 *A.g.e.*, s.82-83.

tem Gazi'nin ise, Silistre yakınlarındaki bir dağın tepesinde ibâdet etme itiyadında olduğunu *Vilâyetnâme-i Seyyid Ali Sultan*'dan öğreniyoruz.[5] *Veli Baba Menakıbnamesi*'nde, vefat eden velîlerin, tepeler üzerine[6] (zirve-i cebel) defnolunduklarını görüyoruz. Meselâ onsekiz büyük kadın evliyâdan ve Veli Baba'nın yakını olan Gelincik Ana, böyle bir tepe zirvesine gömülmüş ve o tepeye Gelincik adı verilmiştir.

Şu zikredilen örnekler topluca mütâlaa olunursa görülür ki, adı geçen şahıslar, inzivâ, ibâdet ve riyâzat yeri olarak hep yüksek tepeleri seçmektedirler. Tasavvuf tarihi literatüründe bu menkabelerdeki gibi yüksek tepelerin ibadet maksadıyla kullanıldığını gösterecek bir geleneğin bulunduğunu tespit etmek mümkün olmamıştır. *Tabakat* ve *Tezkire* kitapları (sûfilerin toplu biyografilerine dair eserler) incelendiği zaman mutasavvıfların genellikle ya zâviye veya hânikahlarındaki özel halvet yerlerinde veya bazan da mağaralarda ibâdet ve riyâzat yaptıklarına dair sayısız örnekler görülür. Durum böyle olunca Bektaşî menkabelerindeki bu örneklerin, eski Türkler'de dağ ve tepe kültü ile ilgili bulunduğunu anlamak zor değildir. Nitekim Hacı Bektaş'ın inzivâ yeri olduğu bildirilen Arafat Dağı'nın eskiden beri birtakım ziyaret ve adaklara, dualara sahne olması da bunu teyid ediyor. Bu gelenek günümüzde de devam etmektedir.

Orta Asya'da eski Türkler'in yaşadıkları çeşitli bölgelerde dağ kültüne muhakkak rastlandığı görülmektedir.[7] Buralardaki dağların çoğu Türkçe "mübarek", "mukaddes", "büyük ata", "büyük hakan" mânalarına gelen *Han Tanrı, Buztağ Ata, Bayın Ula* vs. gibi adlar taşımaktadır.[8] Her boyun ve her oymağın kendine ait mukaddes bir dağı olduğu gibi, bu boy ve oymaklardan oluşan birliklerin de ortak mukaddes dağları var-

---

5 *Vilâyetnâme-SAS*, s.29.

6 Bk. *Menâkıb-VB*, s.239.

7 İnan, "Türk Boylarında Dağ, Ağaç ve Pınar Kültü", *Reşit Rahmeti Arat İçin*, Ankara, 1966, s.272.

8 İnan, aynı yerde; aynı yazar, *Şamanizm*, s.49.

dı.[9] Meselâ Han-yoan Dağı Hunlar'ın her yıl üzerinde Gök Tanrı'ya kurban kestikleri mukaddes bir yer idi. Gan-tsuan-şan Dağı da böyleydi. Ayrıca Hunlar'ın, Çinliler'le yaptıkları anlaşmaları Hun Dağı denilen başka bir mukaddes dağda icra ettikleri âyinlerle kutladıkları bilinmektedir.[10]

VII. yüzyılda Göktürkler dahil bütün Türk boyları meşhur Ötüken adındaki ormanlı dağı mukaddes tanıyorlardı ve hakanın çadırı buradaydı.[11] "Ülkenin koruyucu ruhu" mânasına *Budun inli* adını taşıyan ve Ötüken'in batısında bulunan bir başka dağ da aynı şekilde mukaddes sayılıyordu.[12] Bunlardan başka Göktürkler'in *İduk Baş, Tamag İduk* adında iki mukaddes dağı daha vardı ki, *İduk Yer-su* adıyla takdis ediliyorlardı.[13]

VI. ve VII. yüzyıllarda Çungarya Havzası'nda yaşayan proto-Tunguzlar, memleketlerinin güneyinde meşhur bir dağa büyük bir saygı besliyorlardı; bu dağ Mançular'da da mukaddes tanınıyor, onlar kendilerinin bu dağdan geldiğini sanıyorlardı. Mançular'a göre, sözü edilen dağ, beyaz elbiseli tanrıçanın ikametgâhıydı ve üzerinde bulunan ağaçlar, bitkiler ve hayvanların hepsi de dokunulmazdı.[14]

Ünlü İslâm coğrafyacılarından Gerdizî de Çiğiller'in, memleketlerindeki bir dağı takdis ettiklerini, yeminlerini onun üstüne yaptıklarını ve hattâ Tanrı'nın bu dağ üzerinde bulunduğuna inandıklarını söylemektedir.[15] XI. yüzyılda Kâşgarlı Mahmud da, putperest Türkler'in tabiatta gördükleri her ulu varlığı, bu arada özellikle yüce dağları ve tepeleri devamlı takdis ve

---

9 İnan, *a.g.e.*, aynı yerde.

10 *A.g.e.*, s.48-49.

11 *A.g.e.*, s.49-50.

12 *A.g.e.*, s.5; ayrıca bkz. İnan, *a.g.m.*, s.272.

13 *A.g.m.*, aynı yerde.

14 Roux, *Faune*, s.165.

15 *Zeynu'l-Ahbar*'dan naklen, İnan, *Şamanizm*, s.9. R. Şeşen, bu dağın muhtemelen vaktiyle Göktürklerce takdis edilen Ötüken olduğunu tahmin etmektedir (bkz. *Klasik İslâm Kaynakları...*, s.60).

bunlara secde ettiklerini yazar.[16] Yazarı meçhul XII. yüzyıla ait bir Arapça coğrafya kaynağında da, Uygurlar'ın yüksek bir dağa dua edip kurban kestikleri ve her yıl bunu tekrarladıkları belirtiliyor.[17]

Dikkat edilirse, çeşitli eski Türk zümrelerindeki bu uygulamalar, dağ kültünün bazı kavramlarla alâkalı bulunduğunu göstermektedir. Bunların ilki Gök Tanrı kavramıdır. Hunlar'ın takdis ettikleri Han-yoan Dağı, Gök Tanrı'ya kurban sunulan bir dağdır ve onun mekânı kabul edilmektedir. Çiğiller örneği de bunu destekliyor. Yukarıda görüldüğü üzere, Çiğiller Tanrı'nın takdis ettikleri dağ üzerinde bulunduğuna inanıyorlardı.

Dağ kültünün ilişkili olduğu ikinci kavram, *ata* kavramıdır. Buztağ Ata adını taşıyan dağ, bunun ecdat telâkki olunduğunu gösterdiği gibi, proto Tunguzlar ve Mançular da, takdis ettikleri dağın kendi ataları olduğunu kabul ediyorlardı. Nitekim A. İnan zamanımızda Altaylar'da da buna benzer inançlar tespit etmiştir.[18]

Yapılan incelemeler, dağ ve tepe kültünün XIII. yüzyılda Moğollar'da dahi mevcut olduğunu ortaya çıkarmıştır. Nitekim J.-P. Roux'nun şu sözü çok isabetli bir tespiti yansıtıyor: "Kutsal bir dağa sahip olmayan bir Türk veya Moğol kavminin bulunmasına imkân olmadığı anlaşılmaktadır".[19] Eski bir Moğol rivâyetine göre, Moğolistan'ı hâkimiyet altına almak için yapılan savaşlardan birinde, Cengiz Han güç durumda kalmış, düşmanların takibinden kurtulmak için *Burkan Haldun* adındaki dağa saklanmış ve kurtulmuştu. Buna şükrâne olarak dağa kurban sunan Cengiz Han, bu geleneğin devamını istemişti.[20] *Burkan Haldun* dağ kültünün Moğollar'da böyle teşekkül

---

16 *Divan'u Lûğati't-Türk*, İstanbul, 1335, III, 279.

17 Bkz. *Hilâfet Ordusunun Menkıbeleri*, giriş s.34.

18 İnan, *Şamanizm*, s.52-53.

19 Bkz. Roux, *Eski Din*, s.125. Türkler ve Moğollar'daki dağ kültü hakkında bu kitabın 124-128. sayfalar arasında geniş bilgi bulunmaktadır.

20 İnan, "Türklerde ve Moğollarda Defin Merasimi", *Makaleler ve İncelemeler*, s.374; Roux, *Recherches*, s.38.

ettiği anlaşılıyor. Moğollar Türkler'deki gibi dağların ve tepelerin, üstün birtakım güçlerin ve ruhların ikametgâhı olduğuna inanıyorlardı. Bu ruhların her biri kendi mıntıkalarındaki insanların iyiliği için çalışır kabul ediliyordu. Bu sebeple takdis olunan dağların isimleri normal konuşmalarda kesinlikle anılmaz; onun yerine *Kayırkan, Bogda* ve *Öndür* gibi genel adlar kullanılır.[21]

Eski Türkler ve Moğollar'da mevcut dağ ve tepe kültünün çağdaş Altay topluluklarında da bulunduğu, dolayısıyla aynı coğrafî sahada yüzyıllar boyu nasıl köklü bir şekilde devam edegeldiği görülmektedir. Katanov, Anohin, Harva ve daha pek çokları, buradaki Türk topluluklarında dağ kültü hakkında değerli müşahedeler kaydetmişlerdir. Bunlar Altaylar'da dağ (bilhassa Altay Dağları) ve tepe kültünün çok önemli bir yer tuttuğunu göstermektedir. Teleütler, Töles ve Abakan Türkleri, civarlarındaki bazı dağları çok büyük bir saygıyla takdis etmektedirler.[22] Altaylılar her dağın kendi ayrı ruhları bulunduğunu sanmaktadırlar. Bu yüzden dağların isimleri sade coğrafî basit isimler değil, bu ruhların isimleridir. Onlara göre bu dağ ruhları insanlara hem iyilik hem de kötülük yapabilirler.[23]

Altaylılar'daki dağ kültü daha da inkişaf ederek göğün bizzat kendisinde bulunan ve ilâhların mekânı olan kozmik bir dağ inancını da doğurmuştur. Altaylı Tatarlar'a göre Tanrı Bay Ulgen, yaldızlı semâvî bir dağın üzerinde oturmaktadır. Yakutlar'da ise, ilâhların ikametgâhı olan süt gibi beyaz bir kozmik dağın varlığına inanıldığı tespit olunmuştur.[24]

İşte bütün bu inanç ve telâkkilerin gereği olarak Altaylılar'da dağlara büyük merâsimlerden oluşan âyinler yapılmakta

---

21 G. Tucci - W. Heissig, *Les Religions du Tibet et de la Mongolie*, Paris, 1973, s.470-471.

22 İnan, *Şamanizm*, s.129-130; aynı yazar, *Türk Boyları...*, s.273.

23 A. V. Anohin, *Altay Şamanlığına Ait Maddeler*, tercüme A. İnan, *Makaleler ve İncelemeler*, s.416-417.

24 Harva, *Les Représentations Religieuses Chez les Peuples Altaïques*, Paris, 1959, s.44-46.

ve kurbanlar sunulmaktadır.[25] Altaylılar'ın Altay Dağları'nı takdis etmeleri gibi, Başkurtlar da Ural Dağları'nı mukaddes ve mübarek tanımaktadırlar. Bu dağlar içinde *Tura Tav* (dağ) adıyla bilineni çok mukaddesti ve adak adamadan kesinlikle bu dağa çıkılamazdı.[26] A. İnan, Kazan Türkleri'nde de *Hocalar Tavı* denilen mukaddes bir dağın bulunduğunu, bu dağda bazı âyinler ve kurban merasimlerinin yapıldığını, G. G. Reşidî'nin manzum risâlesinden naklen haber vermektedir.[27] Risâlede belirtildiğine göre, Hocalar Tavı'nın yüksek bir kısmı Arafat, öteki bazı tepeleri ise Ebû Kubeys ve Mina diye isimlendirilmiştir.[28] Bu bilgiler, *Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî*'deki Arafat Dağı gibi, İslâmî kavramlar kullanılarak Müslüman Kazanlılar arasında dağ kültünün nasıl yaşadığını göstermesi açısından gerçekten ilgiye değer. Herhalde dağ kültüne rastlanan Müslüman memleketlerde de aynı metodun kullanıldığını söylemek yanlış olmaz.

Anadolu'da böyle takdis edilen dağlara bilhassa Bektaşî ve Kızılbaş toplumlarında sık rastlanmaktadır. Hacıbektaş'taki *Arafat Dağı*'ndan başka, Kırıkkale yakınlarındaki Hasandede Köyü'nün yanında bulunan *Denek Dağı* bunlardan birini teşkil eder. Çevre Kızılbaşları, bu dağı çok kutlu sayarlar.[29] Eskiden Orta Asya Türkleri'nde olduğu gibi, günümüz Kızılbaşlar'ı da bu dağlara esrar dolu yerler, mübârek mekânlar nazarıyla bak-

---

25 İnan, *a.g.e.*, s.53-54; aynı yazar, *a.g.m.*, s.273-274. Buralarda, yapılan bu âyinler hakkında geniş bilgi bulunmaktadır. Kurban merâsimi sırasında okunan muhtelif dualar da mevcuttur. Dağ kültünün çok eskilerden gelen köklü bir inanç olduğunu göstermesi itibariyle bunlardan birini buraya kaydediyoruz: "Güneş dolaşamaz olan çelik dağ... Ay dolaşamaz olan altın dağ... Aba ormanının örtüsü, mukaddes büyük dağım... Atalarımız, büyüklerimiz sana taptılar... Beşik ruhunu yaradan... Sürülerimize bereket ver, yurdumuza geçim ver... Ey mukaddes ve geniş Altay'ın yargı yeri... Kesilmeden kısmet veren... Deniz ve yer yaratıldığı zaman ata ve analarımızın taptığı takdis ettiği."

26 İnan, *a.g.m.*, s.275-276.

27 *A.g.m.*, s.274.

28 *A.g.m.*, s.275.

29 Yahya Benekay, *Yaşayan Alevilik*, İstanbul, 1967, s.19.

maktadırlar.[30] Doğu Anadolu'daki Kızılbaş Kürtler'de yine dağ kültü önemli bir mevkie sahiptir. Varto'nun kuzey-batısında Bingöl Dağları üzerindeki Kaşkar Tepesi, yakın zamanlara kadar civarın bütün Kızılbaş Kürt köyleri tarafından takdis edilmekteydi. Her yıl yaz aylarında eski âdet ve geleneklere uygun bir şekilde çeşitli gruplar halinde bu tepeye çıkılır, adaklar sunulur ve dualar edilirdi.[31]

Dağ kültünün, Bektaşî ve Kızılbaş zümrelerin dışında bile nisbî bir yeri olduğu görülüyor. Anadolu'nun hemen her tarafından geçerli olan örnekler bazı bakımlardan dikkate şâyandır. Bir defa kült konusu olan dağların çoğu gerçekte coğrafî mânada dağ değil, yüksek tepelerdir. Bunların pek çoğunun üzerinde bir yatır bulunmaktadır.[32] Ziyaretler, sunulan adak ve kurbanlar ve öteki işlemler, kısaca kült merasimleri hep bu yatırlar etrafında cereyan etmektedir. Fakat işin ilgi çekici yanı, hem ilgili literatürde hem de şahsen yaptığımız alan araştırmalarında bu yatırların pekçoğunun kimliklerini tespit etmenin mümkün olmamasıdır. Genel olarak bu yatırlar bir şahıs adı yerine Nohutlu Baba, Çamlık Baba gibi, üzerinde bulundukları dağın veya tepenin adıyla anılmaktadırlar.[33] Anadolu'nun her yanında bunlardan belki binlercesini tespit etmek her zaman için mümkündür. Oysa kimlikleri az çok bilinen yatırlar genel olarak dağ tepe başlarında değil, herkesin kolayca ulaşabileceği köy,

---

30 Eröz, s.365 vd. Bu olgu dolaştığımız hemen bütün Alevî köylerinde gözlemlenmiştir.

31 M. Şerif Fırat, *Doğu İlleri ve Varto Tarihi*, Ankara, 1970, 3. baskı, s.75-76, not 1; Mahmut Rışvanoğlu, *Doğu Aşiretleri ve Emperyalizm*, İstanbul, 1978, s.159-160.

32 Benzer durumlara İran'da da rastlandığı, burada mukaddes tanınan dağlar üzerindeki yatırların çoğunun Baba Berzkûh, Baba Bülendî ve benzeri yükseklik ifade eden isimler taşıyan ve gerçek olmayan şahsiyetler olduğu görülmüştür (bkz. Marcel Bazin, "Le Culte des Arbres et des Montagnes dans le Tales", *Quand le Crible Était dans la Paille* (Hommage à P. N. Boratav), Paris, 1978, s.101.

33 Bu konuda Yozgat, Erzurum, Giresun vs. bölgelerdeki örnekler için bkz. Tanyu, *Dinler Tarihi Araştırmaları*, s.63-64, 69-70 vd; Varto ve çevresi için bkz. Fırat, aynı yerde.

kasaba yahut şehir içinde veya yakınında bulunmaktadır. Çünkü herkes tarafından kolayca ziyaret edilip fâtiha okunmak amacı söz konusudur. Dolayısıyla tepe üstündeki bu yatırların büyük bir kısmının gerçek yatırlar olmayıp, bölgedeki dağ kültünün bir evliyânın şahsında sembolleştirilmesinden ibaret bulunduğu sonucuna varmak doğru görünüyor.O zaman eldeki örnekler göz önünde bulundurularak İslâm öncesi devirde dağ ve tepelerde mevcut olduğuna inanılan üstün güç veya ruhların İslâmî devirde böyle kimliği meçhul evliyâ haline dönüştüğünü kabul edebiliriz.

Herhalde Türkler Anadolu'da fetihten sonra yerleştikleri çeşitli yerlerde bazı dağ ve tepeleri, vaktiyle Orta Asya'daki gibi, mukaddes tanımışlar ve bunları hayalî yatırlarla şahıslandırmış olmalıdırlar. Nitekim yukarıya kaydedilen menkabelerdeki örnekler de, dağ ve tepelerin Hacı Bektaş, Hacım Sultan ve Seyyid Rüstem Gazi gibi bir velî ile birlikte düşünüldüğünü gösterir niteliktedir. O halde, adı geçenlerin bu menkabelerde ibâdet ve riyâzat yeri olarak hep yüksek tepeleri seçiyor olmaları, bunların neden dağ kültüyle alâkalı görülmesi gerektiğini anlatıyor.

Ancak, bugün Anadolu'da mevcut yatırlı tepe veya dağlarla ilgili inanç ve telâkkilerin hepsinin Türk devrine ait olup olmadığı münakaşa edilebilir. Bu takdirde bunların bir kısmının yerli kültürden intikal etmiş olma ihtimali de akla gelebilir. Tabiî şimdiki halde bunların hangisinin eski kültüre, hangisinin Türk devrine ait olduğu kolayca kestirilemez.

Eski Türkler'deki dağ ve tepe kültüyle alâkalı bu motifler, sade Bektaşî menâkıbnâmelerinde değil, İslâmî devirde kaleme alınan önemli bazı klâsik Türk metinlerinde dahi vardır. Meselâ *Dede Korkut Kitabı*'nda kahramanlar sıkıştıkları zaman veya güç bir durum ortaya çıktığında, âdetâ canlı bir varlığa hitap edermişçesine, dağlara seslenmektedirler.[34] *Dânîşmendnâme*'de, kâfirlerle savaşırken şehit düşen Türkler'in gömüldük-

34 *Dede Korkut Kitabı*, s.53, 55, 57. Bu konudaki yorumlar için bkz. Roux, *Recherches*, s.42-44.

leri yerler hep dağ veya tepe başlarıdır.[35] *Âşık Kerem*, *Âşık Garip* vs. gibi halk hikâyelerinde, *Köroğlu* gibi halk destanlarında, dağlara hitap eden seslenişler vardır. Köroğlu sefere çıkacağı zaman dağ başlarına bakar yahut sefer sırasında geçit vermeyen bir dağla karşılaştığında tepedeki evliyâya yalvarır; ancak o zaman dağ geçit verir.[36] İşte bütün bunlar dağ ve tepe kültünün halk metinlerine yansımış tezâhürlerinden başka bir şey değildir.

## Taş ve Kaya Kültü

Burada kullandığımız Bektaşî menâkıbnâmeleri içinde bu külte ait menkabeleri ihtiva eden tek menâkıbnâme, *Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî*'dir. Buradaki menkabelerden birinde anlatıldığına göre, Hacı Bektaş'ın evliyâdan olduğuna inanmayan biri, elindeki bıçakla oradaki bir kayayı kesmesini ondan ister. Hacı Bektaş da bıçakla kayayı ikiye böler. Adam bunu görünce kendisine mürid olur. Bu kerâmetin delili olan kayalar tekkeye kaldırılmış olup gelip geçenler tarafından saygıyla ziyaret edilmektedir.[37] Bir başka menkabede, arslana binip yılanı kamçı yaparak Hacı Bektaş'ı ziyarete gelen Seyyid Mahmud Hayrânî'ye karşı Hacı Bektaş'ın, kızıl bir kayaya binerek karşılamaya çıktığı ve kayayı uzunca bir müddet yürüttüğü hikâye edilir.[38] Bektaşîler ve Kızılbaşlar'ca, bugün türbeye 350 m. mesafede bulunan bu kayanın gerçekten yürüdüğüne inanılır. Bu sebeple kaya takdis edilmekte ve eskiden kayadaki oyuk içinde kırk gün halvete çekilinmekteydi.[39]

Kanaatimizce bu menkabeler, esasında zaten takdis ve ziyaret olunan bahis konusu kayaların takdisine zâhirî bir sebep olarak

---

35 Bkz. *La Geste de Melik Danişmend*, metin ve frans. tercüme I. Mélikoff, Paris, 1960, II, 163.

36 Pertev Nailî, *Köroğlu Destanı*, İstanbul, 1931, s.88.

37 *Menâkıb-HBV*, s.34.

38 *A.g.e.*, s.50.

39 Tanyu, *İnançlar*, s.147.

mütâlaa edilmelidir. Hattâ, bunların belki de Bektaşîlik'ten önce bölge halkı arasında böyle bir külte konu teşkil ettiği ve sonradan Bektaşî an'anesinin meydana gelişi sırasında Hacı Bektaş'a izafe edilerek kendine mal edildiği dahi düşünülebilir.

Şüphesiz çok eski zamanlardan beri tabiattaki çeşitli cansız varlıklar içinde daima, varlığını en devamlı biçimde sürdürenleri insanın dikkatini çekmiştir. Bu itibarla, dünyanın neresinde olursa olsun, tabiatın ortasında bütün haşmetiyle duran iri bir kaya veya göğe doğru yükselen muazzam bir granit kütlesi, eski insanın yerine göre hayretini, yerine göre dehşetini celbetmiştir; dayanıklılığı ile de sonsuza kadar var olabilmenin âdetâ sembolü gibi görünmüştür.[40] Bu sebeple dünyanın hemen her tarafında eski çağlardan beri taşlara, kayalara ibadet edildiği, bunların etrafında zamanla birtakım kültlerin meydana geldiği bilinmektedir.[41] Bu kültler üzerinde araştırmalarda bulunan ilim adamları, çeşitli yorumlarla bazı ilgi çekici sonuçlara varmışlardır. Eliade, taşların ve kayaların madde olarak tapınma konusu olmadıkları kanaatindedir. Ona göre, ilkel insan, taşa yahut kayaya değil, onda varlığını sandığı iyilik ve kötülük doğurabilecek "şey"e tapmıştır. O halde kült konusu olan taş ve kayanın bizzat kendisi değil, o "şey"dir.[42] Eliade'ın bu teşhisine, meseleyi yakından inceleyince hak vermemek kabil değildir.

Eldeki bilgiler, Orta Asya'da İslâm öncesi devirde Türkler'de bazı taş ve kayaların kutlu sayıldıklarını göstermektedir. Uygurlar'ın ünlü *Kut Dağı* efsânesi bunun güzel bir örneğini teşkil eder. Hayli tanınmış bu efsânede, Uygur ülkesinin refahının *Kut Dağı* adıyla bilinen iri bir yeşim kayasına bağlı olduğu,

---

40 Eliade, *Traité*, s.181.

41 Hasluck, *Christianity and Islam*, I, 179-180; Eliade, aynı yerde; "Pierre" ve "Rocher" maddeleri, *Dictionnaire des Symboles*, Paris, 1974, 2. baskı. Meselâ câhiliye çağı Araplarında da *nusub* (çoğulu *ensab*) denilen putlar böyle tabiattaki iri kaya bloklarından ibaretti (bkz. el-Cessas, *Ahkâmu'l-Kur'an*, Kahire (tarihsiz), II, 310). Bundan başka Haceru'l-Esved denilen siyah taşın da câhiliye devri Araplarınca mukaddes tanındığını biliyoruz (bkz. A. J. Wensinck, "*Ka'ba*", EI1).

42 Eliade, s.191.

bu kaya sayesinde ülkenin ve halkın felâketten uzak bir hayat sürdüğü anlatılmaktadır. Bunu öğrenen Çinliler, Uygur kağanının oğluna imparatorun kızını verme karşılığında kayayı isterler. Niyetleri Uygurlar'ın saadetini gidermektir. Halkın karşı koymasına rağmen kağan teklifi kabul eder. Çinliler onu parçalayarak ülkelerine götürürler. Fakat, kayanın gitmesiyle kıtlık başlar ve sonunda Uygurlar göç etmek zorunda kalırlar.[43] Gerçekte bu efsâne, toprağın bereketi ve ülkenin selâmetinin kayanın mevcudiyetiyle ilgili görüldüğünü anlatan bir telâkkinin varlığını meydana koyması itibariyle Uygurlar'daki kaya kültüne işaret etmektedir.

Bu eski kültün, günümüzde Orta Asya'da bütün kuvvetiyle sürdüğü görülüyor. Yakutlar, Kırgızlar ve Tatarlar'ın Altay bölgesindeki büyük kayaları takdis ettikleri, bunlarda birtakım ruhların ve ilâhların mevcudiyetine inandıkları tespit edilmiştir.[44] Buryatlar'ın da bazı kayaları mukaddes saydıkları ve vaktiyle Uygurlar'da olduğu gibi, bunlara ülkede verimliliği, bereketi sağlayan bir kudret atfettikleri görülmüştür.[45] Kıtlık zuhur ettiği zaman yahut bol mahsul alındığında bu kayalara dualar edilmekte, adaklar adanıp kurbanlar kesilmektedir.[46] 1920'lerde Mâverâünnehir bölgesini dolaşan Joseph Castagné Fergana'da, Taşkent ve Buhara dolaylarında büyük ve tuhaf şekillerdeki kayalara ve taşlara son derece saygı gösterildiğini, bunların insanlar üzerinde iyi veya kötü etkiler bırakabilecek büyülü kuvvetlere sahip olduğuna inanıldığını, bu sebeple devamlı ziyaret edildiklerini haber vermektedir. Yazar, bunların her birinin yanında bir de evliyâ mezarı bulunduğunu ilâve ediyor.[47]

---

43 Gökalp, *Türk Medeniyeti Tarihi*, s.74-75.

44 Köprülüzâde, *Türk Tarih-i Dinîsi*, s.90; Harva, s.109. Ayrıca Türkler ve Moğollardaki taş ve kaya kültü hakkında bazı izahlar için bkz. Roux, *Eski Din*, s.117-118.

45 Harva, s.109-110.

46 *A.g.e.*, aynı yerde.

47 Castagné, "Survivances d'Anciens Cultes et Rites en Asie Centrale", *Revue*

Anadolu'da da günümüzde aynı durumu müşahede ediyoruz. Pek çok bölgede Sünnî ve Kızılbaş kesimlerde takdis edilen taş ve kayalara rastlanabilmektedir. Meselâ Kırıkkale'nin Hasandede Köyü'ndeki camiin duvarına yerleştirilmiş olan irice bir taş, bölge Kızılbaşları tarafından ziyaret edilip büyük bir saygıyla takdis olunmaktadır.[48] Dersim Kızılbaşları, sabahleyin güneşin ilk ışıklarının vurduğu kayaları öpmekte ve bunların kutlu olduğuna inanmaktadırlar.[49] Afyon'un Kalecik Köyü yakınındaki oyuk bir kaya, yanında hiçbir mezar olmadığı halde, Sarı Çoban Dede adıyla anılmakta ve kendisine ziyaretler yapılarak şifa umulmaktadır.[50]

Taş ve kaya kültüyle alâkalı asıl ilgi çekici menkabeler, üzerinde insan izi bulunduğuna inanılan kayalarla alâkalı olanlardır. Yine *Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî*'de nakledildiğine göre, Hacı Bektaş güvercin şeklinde Anadolu'ya uçup geldiği zaman Sulucakaraöyük'teki bir taşın üstüne konmuş ve ayakları bu taşa gömülmüştü.[51] Hacı Bektaş bir gün dolaşırken, ayaklarıyla kerpiç çamuru yoğuran biri, ondan, eğer gerçek velî ise yakındaki bir kayayı ayaklarıyla yoğurmasını istemiş, o da kayanın üstüne çıkarak hamur gibi yoğurmuştu. Bu sebeple Hamurkaya denilen ve hâlâ yerinde duran kayada inanca göre Hacı Bektaş'ın ayak izleri bulunmaktadır.[52] Bir başka menkabeye göre,

---

*d'Ethnologie*, XV (1923), s.250-251. Yazarın burada verdiği örneklerde de, taş ve kayalardaki gizli kuvvet ve ruhların evliyâyaya dönüşmesi vâkıasını tespit etmekteyiz.

48 E. Behnan Şapolyo *Mezhepler ve Tarikatler Tarihi*, İstanbul, 1964, s.276-277; Benekay, s.23-24. Kızılbaşların inancına göre, Hacer-i Esved denilen bu taş, Hasan Dede'nin yakınlarından Ömer Ağa'ya Mekke şerifi tarafından verilmiş, yahut taş, Mekke'den güvercin olup uçarak gelmiş ve tekrar taş haline gelip şimdiki yerine girmiştir.

49 Rışvanoğlu, s.161.

50 Tanyu, *İnançlar*, s.97. Bu tip örnekler vaktiyle Hasluck tarafından incelenmiştir (bkz. *a.g.e.*, I, 207-220). O, Anadolu'da kûlte konu olan taş ve kayaları; a) Tabiî şekilde olanlar, b) Delikli olanlar, c) İnsan eli değmiş olanlar tarzında üç ana kategoride ele almıştır (bkz. I, 179-207).

51 *Menâkıb-HBV*, s.18.

52 *A.g.e.*, s.33-34.

bir gün damın üstünü loğlamaya çıkan ve bir türlü Hacı Bektaş'ın velî olduğuna inanamayan müridlerden Sâduddin, şeyh tam damın altına kendi hizasına geldiğinde loğ taşını başına yuvarlayıp öldürmek istemiş, ancak Hacı Bektaş taşı eliyle yakalamıştır. İşte bu sırada parmakları hamura gömülür gibi taşa gömülmüştür.[53] Yine aynı menâkıbnâmede, Hacı Bektaş'ın Sarı Saltık adındaki müridinin Kaligra (Bulgaristan)'daki bir kayada el ve ayak izlerinin bulunduğundan bahsedilir.[54] Hacı Bektaş'la ilgili, söz konusu bütün bu taş ve kayalar hâlâ mukaddes tanınmakta, çeşitli ziyaretlere konu olmaktadır.

Bugün Anadolu'nun hemen her tarafında üzerinde "Hz. Ali'nin atının ayak izleri" bulunduğu söylenen ve bu yüzden takdis ve ziyâret olunan birçok kayalara rastlanmaktadır. Meselâ, Amasya'da Çoban Dede tarafında; Edremit'te Duradağı üzerinde; Mudurnu'da Akkaş Köyü'nde; Kayseri yakınındaki bir tepede;[55] K. Maraş-Elbistan yolu üstünde[56] iri bloklar halindeki kayalarda, işaret edilen iz oldukları ileri sürülen çukurlar gösterilir. Çevre halkı bunları ziyâret ederek adaklar adayıp kurbanlar sunmakta ve hastalıkların iyileşmesi, yahut çeşitli dileklerinin gerçekleşmesi için dualar etmektedir. Bilhassa sonuncusu, Elbistan yöresindeki Kızılbaşlar ve Kurmançlar arasında Ali Kayası diye bilinir ve son derece mübarek sayılır.[57]

Hz. Ali'nin izini taşıdığına inanılan bu tip kayalardan, Buhara ve civarında dahi bulunduğunu J. Castagné haber vermektedir.[58] Aslında kaynaklar karıştırıldığı zaman, üzerinde insan izine benzer izler olan kayalarla ilgili kültlerin Orta Asya'da

---

53 *A.g.e.*, s.61.

54 *A.g.e.*, s.46.

55 Bu zikredilen örnekler hakkında daha geniş bilgi için bkz. Tanyu, *İnançlar*, s.103, 107, 113, 136. Burada ayrıca ziyaretlerde uygulanan usuller de anlatılmaktadır.

56 Rışvanoğlu, s.162.

57 *A.g.e.*, aynı yerde.

58 Castagné, s.251.

Türkler arasında çok eskilerden beri varlığını gösteren kayıtlar bulmak mümkündür. X. yüzyılda el-Birûnî, Kimekler'in ülkesinde böyle bir kayanın takdis edildiğinden bahsetmektedir. Onun anlattığına göre, *Menkur* denilen dağda bir su kaynağı yanında bulunan kayada, secde eden bir insanın dizkapaklarının ve ellerinin izini andıran çukurlar vardır. Oğuzlar bunun Hz. İsa'ya ait olduğuna inanıyor ve secde ediyorlardı.[59] İdrisî de, Seylan Adası'nda *Rahuk* denilen dağın tepesindeki bir kayada Hz. Âdem'in izinin bulunduğunu yerlilerden işittiğini ve onların bu kayayı takdis ettiklerini söyler.[60] Nitekim eskiden Orta Asya'da Budist Türkler'in de üzerinde Buda'nın izi olduğunu söyledikleri birtakım kayaları mukaddes addettiklerini biliyoruz.[61] Aynı kült, Budist çevrelerde Buda'nın, Hıristiyan ve Müslüman çevrelerde ise duruma göre, Hz. İsa'nın, Hz. Ali'nin ve Hz. Adem'in şahsiyeti etrafında belirmektedir.

O halde, *Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî*'deki menkabelerde ortaya çıkan taş ve kaya kültüyle ilgili motiflerin, eski Orta Asya'daki inançların devamından başka bir şey olmadığını söyleyebiliriz. Günümüz Anadolu'sunda ve Orta Asya'da görülen Hz. Ali'nin izini taşıyan kaya örnekleri, bunu gösteriyor. Bütün bunlarda ortak nokta, insan izine benzer izler bulunmasıdır. Bunlar, bu taş veya kayaların takdisine bir sebep gibi göründüğü halde, kanaatimizce durum daha başkadır. Yani, Budizm, Hıristiyanlık ve İslâmiyet'e girmeden önce zaten takdis olunan bu kayalar, zikredilen dinlere girdikten sonra üzerlerinde taşıdıkları sözde insan izlerinin Buda, Hz. İsa veya Hz.

---

59 El-Birûnî, *el-Asâru'l-bâkiye,* nşr. Edouard Sachau, Berlin, 1878, s.264 ve ondan naklen Kazvinî, *Âsâru'l-Bilad*, s.395. El-Birûnî'nin bu kayaya secde edenlerin Hıristiyan Oğuzlar olduğunu söylemesinden, bu durumun Hıristiyanlıkla alâkalı olduğunu sanmak yanlış olur. Bu izlerin Hz. İsa'dan kaldığını söylemekle Hıristiyan Oğuzlar eski inançlarına Hıristiyanî bir kılık vermek istemişlerdir.

60 İdrisî, I, 71.

61 Ç. Ç. Velikanov, *Sobraniye Soçineniy* (bütün eserleri), Alma Ata, 1972, V, 86-87. Velikanov 1856'da İli Irmağı kıyısında bunlardan birkaç tanesini görmüştür.

Ali'ye izafe edilmesi sûretiyle yine takdise devam olunmuşlardır. Böylece, bu eski kült, yerine göre Budist, Hıristiyan yahut İslâmî bir çehre kazanmış olmaktadır. Bu, Orta Asya'da olduğu gibi Anadolu'da da böyledir.

## Ağaç Kültü

Ağaç kültünü yansıtan menkabelerden biri *Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî*'de, ötekiler *Vilâyetnâme-i Sultan Şucâuddîn*'de bulunmaktadır. Birinci menkabeye göre, Hacı Bektaş Sulucakaraöyük'e ilk geldiğinde, halk önceleri onun gerçek bir velî olduğunu anlamamıştır. Bu yüzden köyü terketmesine ses çıkarmazlar. Gerçeği anladıkları zaman ise, hep birden peşine düşüp geri getirmek isterler. Hacı Bektaş gelenlerin elinden kurtulmak için yakındaki Hırka Dağı denilen yüksek bir tepenin üstünde bulunan bir ardıç ağacının yanına ulaşır. Ardıçtan kendini saklamasını ister. Ağaç derhal dal ve yapraklarıyla bir çadır biçimini alır ve Hacı Bektaş'ı içinde saklar. Gelenler kimseyi bulamazlar. Böylece halkın elinden kurtulan Hacı Bektaş, orada kırk gün çile çıkarır, ibâdet ve riyâzat yapar.[62] Devcik Ağaç denilen bu ardıç, tâ eskilerden beri ziyaret edilmektedir.[63]

*Vilâyetnâme-i Sultan Şucâuddîn*'de ise, bu şeyhin gittiği her yerde daima ulu bir çam ağacı dibinde oturup kalktığı, ibâdet ettiği nakledilir.[64] Bu zatın sık sık dibinde ibadet ettiği bu çamlardan ikisinin adı Kırklar Çamı ve Bölük Çam olarak eserde zikredilmektedir.[65] İlk bakışta çam altında ibadetin tabiî olabileceği akla gelebilir; fakat özellikle ve daima çam ağacının seçilmesi kanaatimizce meselenin püf noktasını teşkil etmektedir.

*Menâkıb-ı Koyun Baba*'da da kavak ağacının kutsallığı öne çıkıyor. Burada anlatıldığına göre, kendisine savaş ilân eden

---

62 *Menâkıb-HBV*, s.24-25.

63 Boratav, *100 Soruda Türk Folkloru*, İstanbul, 1978, s.66.

64 *Vilâyetnâme-SŞ*, vv. 2b, 3b.

65 *A.g.e.*, vv. 3b, 4a.

şeytanlardan kaçan Koyun Baba, başka bir ağacın içine değil, yanından geçerken ortadan yarılıp kendisini içine alan bir kavak ağacı tarafından korunmuştur.[66] Bir diğer menkabede de Koyun Baba, çile çıkarmak için bir kavak ağacını seçer.[67]

Hiç şüphesiz yeryüzünde en yaygın kültlerden biri olan ağaç kültü,[68] dinler tarihinin tespitine göre insanlık geçmişinin en eski zamanlarından beri kendini göstermektedir. Herhalde dinî telâkki için ağaç bizzat şekliyle çok ilgi çekici görünmüş olmalıdır. Ağaç, yerin dibine dalan kökleri, göğe doğru dik bir tarzda yükselen gövdesi ve gökyüzüne dağılan dal, budak ve yapraklarıyla olduğu kadar, mevsimden mevsime kendini yenilemesi ve daha pek çok özelliğiyle de iptidâi insanın birtakım dinî telâkkilere sahip olmasında hayli payı bulunsa gerektir.[69] Bu arada ağaç çoğu defa hayatın ve ebedîliğin timsali olarak da benimsenmiştir.[70]

Eliade, diğer tabiat kültlerinde olduğu gibi bunda da haklı olarak ağacın maddî varlığının değil, özelliklerinin ve temsil ettiği gücün kült konusu teşkil ettiğini, bunlar sebebiyle ağacın mukaddes tanındığını belirtir.[71] İncelenen örnekler, her ağacın veya aynı ağacın her yerde her zaman kült konusu olmadığını, hattâ en çok meyvesiz ve ulu ağaçların ve bu arada çam, kayın, çınar, kavak ve benzeri belli tiplerin takdis olunduğunu meydana koymaktadır.

Küçük bir filizden gün geçtikçe büyüyerek irileşen ve nihayet bir sebeple kuruyup çürüyen ağaçla kendi hayatının tabiî seyri arasında bir benzerlik ve paralellik gören insan, kutlu tanıdığı her mekânla ağaç arasında münasebet kurmuştur. Bu yüzden, en arkaik devirlerden günümüze kadar hemen bütün

---

66 Bkz. *Vilâyetnâme-KBS*, v. 5a.

67 *A.g.e.*, v. 5b.

68 Dünyanın çeşitli yerlerindeki ağaç kültlerine dair bkz. Eliade, *Traité*, s.231-232.

69 "Arbre", *Dictionnaire des Symboles*; Eliade, s.231.

70 Roux, *Faune*, s.52; Eliade, s.231-232.

71 *A.g.e.*, s.231.

mâbedlerde ve mukaddes yerlerde ağacın mevcudiyeti dikkati çeker.[72] İlk çağlarda Hindistan, Mezopotamya, Mısır ve Ege Havzası gibi birçok bölgede, ilâhların veya Tanrı'nın bir ağaçta tecellî ettiğine inanıldığını gösteren hayli örnek vardır.[73] Bu, ilâhî kudretle ağaç arasında insanın bir ilgi aradığını göstermesi itibariyle önemlidir.

İlk çağlarda ağaç kültünün dikkate değer tezâhürlerine şahit olunan toplumlardan biri, câhiliye çağı Araplarıdır. Bunların inançlarına göre, melekler ve cinler bazı ağaçları kendilerine mekân seçmekteydiler. Bu inancın sevkiyle Araplar onlara adak ve kurbanlar sunuyorlar, hastalar için şifa umuyorlardı.[74]

Eski çağlarda Orta Asya'da ve bu arada Türkler'de ağaç kültünün hayli yayıldığı anlaşılmaktadır. Eldeki malzeme her ne kadar Türkler'deki bu kültün mahiyetini tam olarak ortaya çıkarabilecek nitelikte görünmüyorsa da, genel bir tablo çizebilmektedir. J.-P. Roux, ağacın Türkler arasında çoğu zaman önemli bir kült konusu olduğunu, Kaşgarlı Mahmud'un "Türkler *Tengri* ismini, büyük bir ağaç gibi göze büyük görünen her şeye veriyorlar" sözünü de örnek göstererek anlatır.[75] Yine Roux, İslâm öncesi Türkler'deki ağaç kültünün ilk ortaya çıkış bölgesi olarak Ötüken'in dağlık arazisini tahmin ediyor.[76] E. Esin'in de buna katıldığı görülmektedir. Onun tespitlerine

---

72 *A.g.e.*, s.234.

73 Bunlar hakkında daha geniş bilgi ve birtakım tahliller için bkz. Eliade, s.239-240.

74 Câhiliye çağı Araplarındaki ağaç kültüne dair geniş bilgi şurada bulunmaktadır. Ö. Rıza Doğrul, "Ağaç", *İslâm-Türk Ansiklopedisi*; Toufic Fahd, "Naissance de l'Islâm", *Histoire des Religions* 2, s.654-655. İslâmiyet'ten sonra da Araplar arasında bu kültün devam ettiğini Westermarck göstermiştir (bkz. *İslâm Medeniyetinde Puta Tapma Devrinden Artakalan ve Kalıntı Halinde Yaşayagelen İtikatlar; Cin*, tercüme Şahap Nazmi, Ankara, 1962, s.19). Aslında İslâmiyet'te de "şecere-i memnûa", "şecere-i huld", "şecere-i zekkum" ve "Tûba" gibi, ağaçla ilgili birtakım telâkkilerin varlığı görülmekle birlikte bunun kült kavramıyla bir ilgisi yoktur (geniş bilgi için bkz. Doğrul, *a.g.m.*).

75 Bkz. Roux, *Eski Din*, s.123.

76 Roux, *Recherches*, s.38.

göre, Hunlar, her yıl yaz bitiminde muhtemelen Ötüken'de yer alan Lung-ch'eng (Ejder şehri) denilen başkentlerinde yaptıkları yer âyinini, şehrin yakınındaki dağın eteğinde bulunan bir çam ağacının yanında icra ediyorlardı. Sonradan burda bir de dut ağacı yetişmiş olup Hunlar her ikisini de kutlu sayıyorlardı.[77] Hunlar'ın ağaç etrafında yaptıkları bu âyinlerin benzer biçimde To-balar ve Kanglılar'da da yapıldığı anlaşılıyor. Güz mevsimindeki bu âyinlerde, takdis edilen ağaç etrafında bazı merasimler düzenleniyor ve kötü ruhlardan temizlenmek istenen yerlere ağaç dikiliyordu. Bu gibi uygulamaların Göktürkler'de dahi mevcudiyeti tahmin olunmaktadır.[78]

Ağaç kültü Uygurlar'da değişik bir cephe daha ortaya koyuyor. Bunlarda ağacın insan soyu ile ilgisine dair bir inancın varlığını, meşhur menşe' efsânesinden anlıyoruz. Cüveynî'nin kaydettiği bu efsaneye göre, Uygurlar Karakurum'da Tuğla ve Selenka nehirlerinin birleştiği yerde mevcut fusuk ve naj (fıstık ve çam fıstığı) ağaçları arasına gökten inen ışıktan türediklerine, daha doğrusu, atalarının bu ışığın o ağaçları gebe bırakması sonucu dünyaya gelmiş olduklarına inanıyorlardı.[79] Bu da ağaç kültünün Uygurlar'da dolaylı olarak atalar kültü ile münasebetini gösteren önemli bir ipucudur. Zira böylece tabiat kültleri ile atalar kültünün bağlantısı meydana çıkmaktadır.

Yukarıdaki misallerden anlaşıldığına göre, eski Türkler ara-

---

77 Esin, *Türk Kozmolojisi*, s.81-83.

78 Esin, *Türk Kültür Tarihi*, s.101-102.

79 Cüveynî, I, 55. Efsânenin metni için buraya bakılmalıdır. Ayrıca, Ögel'in eserine de başvurulabilir (bkz. *Türk Mitolojisi*, I, 25). Cüveynî metni verdikten sonra buna inanmanın mümkün olamayacağını, Uygurlar'ın atası olan ve iki ağaç arasında meydana geldiklerine inanılan çocukların, bir açıkgöz tarafından ortaya konduğunu belirtme gereğini duymuştur. Fakat, bu "ağaçtan türeme" inancının köklü bir telâkki olduğu anlaşılıyor; çünkü *Dede Korkut Kitabı*'nda da Tepegöz ve Basat hikâyelerinde Basat'ın babasının Kaba Ağaç olduğu söylenir (bkz. s.91). Türk boylarından Kıpçaklar'ın adının "ağaç kovuğu" mânâsına geldiğini de unutmamalıdır. Ayrıca bugün Anadolu'da "ağaç kovuğundan olmak" deyimi vardır, ki bunu kullanan, kendisinin de bir ana ve bir babadan olduğunu söylemek ister. Çok eski bir inancı yansıtan bu deyimin, tabiatıyla bu yönü unutulmuştur.

sında daha ziyade tek ağaçlar ve bunlardan da çam ve benzeri cinsten olanlar mukaddes sayılmaktaydı.[80]

Ağaç kültü çağımızda Altaylar'da aynen devam etmektedir. Hattâ öyle ki, bazı araştırmalar Orta Asya'da ağaç kültünün en fazla Altaylar bölgesinde yayılmış olduğunu, kutup bölgesinin ve Sibirya'nın Altaylı olmayan kavimlerinde bu külte rastlanmadığını göstermektedir.[81] Radloff, İnan ve Roux, aşağı yukarı bütün Altaylı kavimlerde en çok çam ve kayın ağacının takdis edildiğini, bunlardan sonra da çınar ve servi ağacının sırayı aldığını ifade ediyorlar.[82] Çeremisler, Buryatlar, Yakutlar, Başkurtlar, Kazaklar ve Kırgızlar, arazide tek duran[83] ulu ve yaşlı çam, kayın, ardıç, servi ve çınar ağaçlarına adaklar adamakta, kurbanlar kesmekte, birtakım dualarla onlardan dilekte bulunmaktadırlar.[84] Külte konu olan ağaçlara kurusalar dahi dokunulmamakta, adaklar ve kurbanlar sunulmaya devam olunmaktadır.[85]

---

80 Bilgilerimiz eski Türkler'de tek ağaç kültünden başka orman kültünün de bulunduğunu göstermektedir. Ancak menâkıbnâmelerde bu nokta ile alâkalı herhangi bir motife rastlanmadığı için burada orman kültünden bahsedilme gereği duyulmamıştır.

81 Roux, *Faune*, s.54-55.

82 Radloff, I11, 18; İnan, *Şamanizm*, s.64, 121-122; Roux, aynı yerde. Ayrıca kayın ağacı için bkz. Harva, s.39.

83 Hem Türkler hem de dünyanın çeşitli yerlerindeki örneklerden anlaşılıyor ki, grup halindeki ağaçlardan çok tek ağaçlar kült konusu yapılmaktadır. Bunun sebebi herhalde, çıplak ve ıssız bir arazide tek ağaçların görünüş itibariyle daha esrarengiz ve daha etkileyici bir manzara arzetmesi olsa gerektir.

84 Radloff, aynı yerde; İnan, s.121-122; Roux, s.54-55. Ağaçlara yapılan dualar, İslâmiyet'in bile bu eski kültü ortadan kaldıramadığını gösterecek niteliktedir. Bunlardan dikkate şayan birisi aynen şöyledir (bkz. İnan, *Türk Boyları...*, s.273):

Altın yapraklı boz kayın
Sekiz gölgeli mukaddes kayın
Dokuz köklü, altın yapraklı mübarek kayın
Ey mübarek kayın. Sana kara yanaklı
Ak kuzu kurban ediyorum.

Ağaçlara yapılan benzeri dualar için bkz. İnan, *Şamanizm*, s.64, 121-122.

85 Roux, s.55. Castagné de Özbekistan'da böyle kurumuş ve devrilmiş ağaçlara

Yakut Türkleri'nde kayın ağacının bizzat Şamanlar için de büyük önemi vardı. Bunların her birinin özel bir ağacı bulunuyordu. Şaman adayı olan genç, hemen bir ağaç diker, o büyüdükçe kendisinin rütbesi büyürdü. Şaman öldüğü zaman ağacı da ortadan kaldırılırdı.[86] Bu da gösteriyor ki, Şamanla ağacı arasında bir bağ bulunduğuna inanılmakta, birinin hayatı ötekiyle kaim addedilmektedir. Bu telâkki mitolojik bir temele sahiptir. Yakut mitolojisine göre, Tanrı ilk Şamanı gökte yaratmış ve onun gökteki evinin önüne bir ağaç dikmiştir. Bu ilk Şaman gibi ölümsüz olan gökteki ağaç da, durmadan büyümüş ve her tarafa dal budak salmıştır. İşte ölen insanların ruhları gökteki bu ağacın dalları arasında barınmaktadır.[87] Altay Tatarları arasında da, Şamanizm'in bu kozmik ağacıyla ilgili benzer inançlar bulunduğunu biliyoruz.[88]

Ağacın bu şekilde insan hayatıyla alâkadar görülmesi, aslında, onun devamlı yeniden dirilen bir varlık sıfatıyla bizzat hayat taşıyıcısı olduğu inancıyla bağlantılıdır ve bunun kökü çok eskilere inmektedir. Meselâ Ögeday ve Kubilay Han'ın, bu inancın sevkiyle kendileri için ağaç diktirdikleri ve bunlara asla dokunulmamasını emrettikleri biliniyor.[89] Aynı inancın

---

dokunulmadığını, oldukları yerde çürüyene kadar kaldıklarını nakletmektedir (bkz. *Castagné*, s.247. Sonraki sayfalarda Özbekistan'ın değişik bölgelerindeki ağaç kültüyle alâkalı ilgiye değer örnekler yer almaktadır).

86 Ögel, *Türk Mitolojisi*, I, 93.

87 "Gök" yahut "dünya ağacı" denilen bu ağaç hakkındaki bu inanç, bütün Altay kavimlerine geçmiştir. Harva buna dair geniş bilgi verir (bkz. Harva, s.52-53; ayrıca bkz. Ögel, I, 90-93). Altay kavimlerinin ortak telâkkisine göre bu ağacın tepesinde Tanrı Bay Ülgen oturmaktadır.

88 Roux, *Eski Din*, s.123-124.

89 Msl. bkz. Roux, *La Mort Chez Les Peuples Altaïques*, s.186; aynı yazar, *Faune*, s.377. Ağacın bu şekilde düşünülmesinden başka, yine bununla ilgili olarak, bir şahsın, bir ailenin veya bir hükümdarın kudretinin giderek büyümesinin timsali olarak da görüldüğünü müşahede ediyoruz. Kitab-ı Mukaddes'ten başlayarak (Daniel, IV, 4-12, 18, 19-22). Oğuz Destanı (*Reşideddin Oğuznâmesi*, nşr. Z. V. Togan, İstanbul, 1972, s.73). *Tabakat-ı Nâsırî* (Cüzcânî, Kalküta, 1864, s.9) ve nihayet bizde *Âşıkpaşazâde Tarihi*, nşr. Âlî Beğ, İstanbul, 1332, s.60) gibi eserlerde yer bulan göbekten çıkarak gittikçe etrafa dal budak salan ulu ağaçların görüldüğü rüya motifi, çok yaygındır. Kahramanları, Tevrat'taki

Anadolu Tahtacıları'nda da bulunması dikkat çekicidir.[90] Ağacın bu özelliği dolayısıyla Türk ve Moğol toplumlarında mezarların ağaç altına yapıldığı yahut mezarlara ağaç dikildiği etnoğraflar tarafından ileri sürülmektedir.[91]

Orta Asya ile Anadolu arasında bir geçiş sahası sayılabilecek olan Kuzey İran'da da, bilhassa Ehl-i Hak'lar (yahut Ali ilâhî) mezhebine mensup Karakoyunlu Türkmenleri'nde yaygın bir ağaç kültü bulunduğunu ilk defa Evliyâ Çelebi aracılığıyla öğreniyoruz. Daha sonra Gordlevski ve günümüzde M. Bazin, bu bölgedeki incelemelerinde bu kültü geniş çapta ele almışlardır. Evliyâ Çelebi'nin "ağaca ibadet eden âdemî kavmi" diye hayretle zikrettiği Karakoyunlu Türkmenleri, takdis ettikleri ağaçların etrafında kalabalık sayıda mum yakarak âyin yapmakta, ağaçlara demir parçaları asmaktadırlar. İnançlarına göre, kim ağaca demir takarsa, ağaç ona büyük faydalar sağlayacak, cehennemde yanmaktan korunacaktır.[92] Gordlevski'nin tespitine göre ise, bu Türkmenler arasında orman kültü de vardır ama, ağaç kültü daha hâkimdir. İnançlarına nazaran, ağaçlara zarar vermek şiddetle yasaktır. İlkbaharda Karakoyunlu kadınları bu ağaçlara çiçekler asarlar ve kurbanlar takdim ederler.[93] M. Bazin ise, özellikle Talas mıntıkasındaki incelemesinde tek ve ulu ağaçların takdis edildiğini kaydetmekte ve *pir dâr* (evliyâ ağaç) veya *aka dâr* (ulu ağaç) adını alan bu ağaçlara -tamamen Evliyâ Çelebi'ye uygun mahiyette- merâsimler yapıldığını haber vermektedir.[94]

Anadolu sahası, ağaç kültünün Müslüman Türkler'deki en ilgi çekici tezahürlerinin ortaya çıktığı yerlerden biri olarak

---

Nabukadnetsar'dan başlayarak Keraküçi Hoca'nın oğlu Toksurmuş, Gazneli Mahmud'un babası Sebüktekin ve Osman Gazi olan bu rüyadaki ağaçlarla, adı geçenlerin sülâlelerinin zamanla büyük imparatorluklar yöneteceği anlatılmak istenmiştir.

90 Roux, *Les Traditions des Nomades de la Turquie Mèridionale*, Paris, 1970, s.193.

91 Roux, *La Mort*, s.185-186; aynı yazar, *Faune*, s.378.

92 *Seyâhatnâme*, İstanbul, 1928, VII, 740-742.

93 İnan, *Şamanizm*, s.62-63; Roux, *Traditions*, s.187.

94 Bazin, s.97.

görünüyor. Bu kültün Sünnî kesimde de olmakla beraber daha çok Kızılbaş zümrelerinde yer bulduğu söylenebilir. Bu zümrelerdeki ağaç kültü, devletin resmî belgelerine girecek kadar dikkati çekmiştir. Memduh Paşa adında bir Osmanlı valisinin II. Abdülhamid'e yolladığı ve halen Yıldız evrakı arasında bulunan bir raporda, Kızılbaşlar'ın büyük ağaçları son derece hürmetle takdis ve tâzim ettikleri, sık sık ziyâretlerde bulundukları belirtilmektedir.[95]

Ağaç kültü muhtelif Kızılbaş toplulukları içinde daha ziyade Tahtacılar ve Yörükler'de yayılmış görünüyor. Tahtacılar, adlarından da anlaşılacağı üzere, geçimlerini ağaç kesmekle sağlayan kimselerdir. Bununla birlikte, onların ağaçlara büyük bir saygıları ve bağlılıkları vardır. Muharrem ayında ağaç kesmek şiddetle yasaktır. Hafta içinde salı günleri de ağaç kesilmez. Yeniden işe başlayacakları vakit ağaçlar için dualar okunur.[96] Yörükler'de ağaca büyük saygı duyulur. Tahtacılar en çok sarıçam, lâdin, köknar ve ardıçı, Yörükler ise karadut, çınar ve katran ağacını kutlu sayarlar. Bunların hepsi de tek ağaçları takdis ederler.[97]

Ağaç kültü Doğu Anadolu'daki Kızılbaş Kürtler'de yine aynı önemi korumaktadır. Siirt, Tunceli, Adıyaman ve Elazığ gibi vilâyetlerin çevrelerinde bulunan Kürt köylerinin, şuraya bu-

---

95 Şapolyo, s.283, II. Abdülhamid, Anadolu'daki Kızılbaş zümrelerinin "cahil dedeler" tarafından yanlış yola itildikleri ve Sünnî ahali ile bağlarının gittikçe koyulaşan dinî bir taassupla koparılmak istendiği görüşünden hareketle, buna engel olmak üzere birtakım tedbirler almak istemişti. Bu cümleden olarak, Kızılbaşlar'ın inanç ve yaşayışlarının dikkatle incelenerek raporlar halinde bildirilmesini istemiştir. Onun fikrince bunlar öğrenildikten sonra, bilgili ve mutaassıp olmayan hocalar gönderilerek yavaş yavaş bunlar arasındaki hurâfelerin temizlenmesi ve bu sûretle Sünnî kesimle bütünleştirilmeleri sağlanacaktı. Söz konusu rapor, işte bu maksatla gönderilen raporlardan sadece biridir. II. Abdülhamid'in projesini ne ölçüde tatbik mevkiine koyabildiğini öğrenmek ilgi çekici olurdu.

96 Roux, *Traditions*, s.194-195. Yazar Tahtacılar ve Yörükler arasında bizzat ve yerinde yaptığı araştırmalar sonucu onların âdet, inanç ve geleneklerini tespit etmiş ve değerli müşahedelerde bulunmuştur. Zikredilen iki zümrede ağaç kültüne dair tafsilat için buraya başvurulmalıdır. Ayrıca bkz. Eröz, s.363-367.

97 Roux, *a.g.e.*, aynı yerde.

raya serpiştirilmiş gibi duran meşe ve ardıç ağaçlarını takdis ettikleri bilinmektedir. Yılın belirli zamanlarında, meselâ temmuz yahut ağustos ayı içinde Kurmançlar'a mensup çeşitli Kürt toplulukları, bayramlık elbiselerini giyerek kadınlı erkekli gruplar halinde, ilâhiler ve dualarla bu ağaçları ziyâret etmekte, âyinler yapmaktadırlar. Bütün bunlar olup biterken adaklar ve kurbanlar sunulmakta, ağaç dallarına dilek çaputları asılmaktadır.[98] Benzer işlemlere öteki Kızılbaş Kürtler'de de rastlanmaktadır.[99]

Bütün bunlar gösteriyor ki, Türk Kürt bütün Kızılbaş zümrelerinde ağaç kültünün önemi büyüktür. Yazılı edebiyat gözden geçirilirse, bu kültün de dağ, tepe ve taş, kaya kültlerindeki gibi, İslâmî bir kılığa bürünmüş olduğu görülür. Hz. Musa'nın Asâsı, Kâbe'nin Eşiği, Tûbâ Ağacı ve Hz. Muhammed'in altında biat aldığı Rıdvan Ağacı ve benzeri İslâmî gelenekteki birtakım unsurlar, bu konuda sık sık başvurulan araçlardan olmuştur.[100]

Kızılbaş zümrelerdeki kadar olmamakla beraber, Sünnî ahali arasında da ağaç kültünün mevcudiyetini tespit edebiliyoruz. Ankara, Adana, Balıkesir, Çorum, Merzifon ve Muğla gibi çok değişik bölgelerde şurda burda dallarına çaputlar bağlanmış, çivi çakılmış veya kovuklarında mumlar yakılmış çınar, çam

---

98 Rışvanoğlu, s.162-163.

99 *A.g.e.*, s.165-166.

100 Benekay, s.120-125. Pir Sultan Abdal'ın

Öt benim sarı tanburam
Senin aslın ağaçtandır
Ağaç dersem gönüllenme
Kırmızı gül ağaçtandır
Ali Fatma'nın yari
Ali çekdi Zülfikar'ı
Düldül atının eğeri
O da yine ağaçtandır.

şeklinde devam eden manzûmesi bunun güzel bir örneğidir (bkz. Gölpınarlı-Boratav, *Pir Sultan Abdal*, s.141). Bu manzûmeyle, Dede Korkut hikâyelerindeki Kazanoğlu Uruz'un ağaca hitaben

ve ardıç benzeri ulu ağaçlar sık sık göze çarpar.[101] Mevcut literatüre geçmiş örnekler ve şahsî müşahedeler, Sünnî halk arasında bu ağaçların yağmur duası, çabuk evlenme, hastalık tedavisi vs. çok çeşitli maksatlarla ziyâret edildiğini ortaya koymaktadır.[102]

Bununla birlikte, Sünnî ahali arasındaki bu uygulamalarda dikkati çeken bir taraf vardır: Kızılbaş zümrelerdeki gibi belli zamanlarda yapılan özel âyin ve merasimler Sünnîlerde tespit olunamamıştır. Bunun izahı herhalde, Sünnî kesimde İslâmî telâkkilerin daha etkili ve hazmedilmiş olması sebebiyle bu eski kültlerin daha çok zayıflatıldığı şeklinde olabilir.

Yukarıdan beri incelenmeye çalışılan ağaç kültü ile ilgili çeşitli yer ve zamanlardaki tespitler ve müşahedeler topluca göz önüne alındığı zaman, ortak bir nokta göze çarpıyor. Ağaç kültü genellikle dağ ve su unsuru ile bir arada dağ-ağaç-su üçlüsü şeklinde görülmekte, bazan da dağ-ağaç yahut su-ağaç ikilisi biçiminde bulunmaktadır. Kanaatimizce, Orhun Kitâbelerinde Gök Tanrı'dan sonra en hâkim unsur olan yer-su kavramının önemli bir kısmı işte bu üçlü veya bazan da ikili olan kültten ibaret bulunsa gerektir. Görüldüğü gibi eski Türk

---

Ağaç ağaç dir isem sana erilenme ağaç
Mekke ile Medine'nin kapusu ağaç

tarzındaki sözlerin benzerliği ve aynı telâkkiyi yansıttığı gözden kaçmıyor (*Dede Korkut Kitabı*, s.21). Kızılbaş geleneğinde Ayn-ı Cem toplantılarında kullanılan ve adına erkân, tarik vs. denilen ardıç ağacından yapılma değneğin de Tûbâ ağacından olduğuna inanılması, yine İslâmî motifin nasıl bir araç vazifesini gördüğünü anlatıyor (bkz. *Buyruk*, nşr. Sefer Aytekin, Ankara, 1956, s.144). Bu değnek Hak-Muhammed-Ali üçlü telâkkisini temsil eden üç kertik taşımakta olup günah işleyen müride dede tarafından vurulur.

101 Zikredilen yerlerdeki örnekler için şu eserlere bakılmalıdır. M. Şükrü Akkaya, *Orta Anadolu'da Bir Dolaşma*, Ankara, 1934; M. Şakir Ülkütaşır, *Türk ve İslâm Geleneğinde Ağaç*, Ankara, 1963; Tanyu, *Adak Yerleri*; Önder, *Şehirden Şehire*. Hasluck, Anadolu'da Türk devrinde külte konu olan ağaçların bir kısmının eski putperest kültürle ilgisi bulunduğu kanaatindedir (bkz. Hasluck, I, 175) ki doğrudur. Türkler Anadolu'da yerleşmeye başladıklarında eskiden takdis edilen bazı ulu ağaçları takdise devam etmişlerdir.

102 Bu arada meselâ hastalık tedavisi için yapılan uygulamalar hakkında bkz. Ülkütaşır, "Türklerde Ağaç Kültü", *Halk Bilgisi Haberleri*, sayı 83, Eylül 1938, s.249-250; aynı yazar, *a.g.e.*, s.17-19; Roux, *Traditions*, s.204-208.

inançları içinde çok güçlü bir mevki işgal eden bu kültlerin, İslâmiyet de dahil sonradan kabul edilen bütün dinlerin süzgecinden geçerek günümüze kadar gelebildikleri, üzerinde düşünmeye değer bir vâkıadır. Bu o kadar güçlü bir başarıdır ki, günümüz Anadolu'sunun herhangi bir köyünde, meselâ Edremit'in Çamcı adındaki bir köyünde nineler karnı ağrıyan torunlarının karnını ovarken şöyle dua edebilmektedirler: "Dağlar, taşlar, ulu kaba ağaçlar, koca çaylar! Gel, çocuğumun karnının ağrısını al!"[103] Bu duada, söz konusu üçlü kültün hatırasını görmemek kabil değildir.

Bugün Anadolu'da nereye bakılırsa bakılsın, takdis olunan ağaçlar, ya yüksekçe bir tepe üzerinde veya bir dağın eteğinde yahut da bir su kaynağının kenarında bu üçlü kültü hatırlatır bir biçimde bulunmaktadır.[104]

Ağaç kültüyle ilgili dikkati çeken bir başka nokta, aşağı yukarı Orta Asya sahasından Anadolu'ya kadar bu kültün tespit edildiği her yerde ağaç-evliyâ münasebetine rastlanmasıdır. Radloff, Sibirya'daki araştırmaları sırasında çeşitli yerlerde bazı ağaçlar yanında evliyâ mezarları tespit etmiş ve bunları ağaçlarda mevcut olduğuna inanılan ruhların, Müslüman evliyâ hüviyetinde şahıslanmış biçimi olarak yorumlamıştı.[105] M. Bazin de, Kuzey İran'daki Sünnî ve Şîî bölgelerde takdis olunan ağaçlar yanında türbeler bulunduğunu, hemen hemen bütün seyyidlerin kabirlerinin çınar ağaçları dibinde yer aldığını söylemektedir.[106] Ona göre bu durum, ya türbe bulunan yere ağaç dikilmesi geleneğiyle, ya da türbelerin takdis olunan ağaçlar dibine yapılması ile izah edilebilir.

Eldeki pek çok örnek Anadolu'da da kutlu sayılan ağaçların yanında böyle türbe veya mezarların varlığını göstermektedir.[107] Mezar yahut türbe olmayan bazı yerlerde ise ağaçların

---

103 Eröz, s.366-367.

104 Tipik örnekler için msl. bkz. Akkaya, 6, 47, 55-57.

105 Radloff, I2, 484.

106 Bazin, s.97-99.

107 Akkaya, s.6; Önder, I, 86; Tanyu, *Dinler Tarihi Araştırmaları*, s.69-70, 71.

meselâ Çınar Dede, Çitlenbik Dede,[108] ya da Ağaç Baba[109] tarzında, sanki evliyâ ağacın kendisi imiş gibi adlandırıldığına rastlanmaktadır.

Bütün bunlar, takdis olunan ağaçlarla evliyâ kavramı arasındaki işaret edilen ilişkinin şeklini düşündürüyor. Vaktiyle Hasluck, Anadolu ve Rumeli'deki bazı örneklerden hareketle bu ilişki üzerinde durmuş ve buna dikkati çekmişti.[110] Halk düşüncesi, ağacın ruhu ile evliyânın şahsı yahut evliyânın ruhuyla ağacın varlığı arasında bir aynîlik görmeğe meyillidir. Nitekim *Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî* ve *Vilâyetnâme-i Sultan Şucâuddîn*'den nakledilen menkabelerdeki Devcik Ağaç ile Kırklar Çamı ve Bölük Çam isimli ağaçlar da bu ilişkinin adı geçen eserlere yansımış örneklerinden başka bir şey değildir.

O halde ağaç-evliyâ ilişkisinin izahı ne olabilir? Kanaatimizce bu konuda örneklere dayanarak aşağıdaki gibi bazı yorumlar yapılabilir:

a) Bazı ağaçların sırf bir türbe yanında bulunmaları sebebiyle zamanla halk nazarında kudsiyet kazandıkları ve böylece kült konusu oldukları düşünülebilir. Bu durumda ağaç yanındaki türbe gerçektir.

b) Ağacın yanındaki mezar, zaten eskiden beri takdis olunan ağaç sebebiyle kudsiyet kazanarak zamanla bir türbe hüviyetine girebilir. Oysa başlangıçta alelâde bir mezardır ve ağacın kudsiyetinden faydalanılmak düşüncesiyle oraya yapılmıştır.

c) Bazı ağaçların, yanlarında hiçbir türbe olmadığı halde bir evliyâ gibi adlandırılmasına bakılırsa, ya orada eskiden mevcut bir gerçek türbenin bulunduğuna, ya da daha büyük bir ihtimalle, Radloff'un söylediği gibi takdis edilen ağaçtaki ruhun evliyâ olarak şahıslandırıldığına hükmetmek gerekir, ki örneklerin büyük bir kısmı bunu teyid edecek niteliktedir.[111]

---

108 Boratav, *Türk Folkloru*, s.65-66.

109 Önder, aynı yerde.

110 Hasluck, I, 176-177.

111 Bunun güzel bir misalini Amasya yakınlarındaki Şeyhcû Köyü'nde bulunan bir çam ağacı teşkil eder. Halkın inancına göre, Şeyh Cû Hz. Ali soyundan

Ağaç kültü İslâmî Türk edebiyatını da hayli etkilemiştir. Meselâ *Dede Korkut Kitabı*'nda ağaç kültü önemli bir yer tutar. Her hikâyenin sonunda "gölgelice kaba ağacın kesilmesin!" şeklinde bir dua formülü vardır. Ayrıca Kazan Beğ'in oğlu Uruz'un ağaca söylediği sözler de tamamıyla bir dua mahiyetindedir.[112] XV. yüzyıl Osmanlı kroniklerinden Oruç Beğ'in eserinde de, I. Murad'ın İnceğiz Kalesi'nin fethini anlatan bir pasaj, ağaç kültünün tipik bir misalini sergilemektedir. Bu pasaja göre, I. Murad o kadar uğraşmasına rağmen kaleyi bir türlü alamamış, biraz dinlenmek üzere ulu bir kavak ağacının dibine oturmuştur. O, fetih için burada dua eder. Kısa bir zaman sonra kalenin düştüğü haberini getirirler. Bunun üzerine sultan, altında oturup dua ettiği kavak ağacına *Devletlû Kaba Ağaç* adını verir, ki izleri uzun zaman kalmıştır.[113] Bu hikâyede de, tıpkı Dede Korkut hikâyelerinin sonundaki dua formülünde geçen *kaba ağaç* (ulu ağaç) tâbiri dikkati çekiyor. Nitekim halen Anadolu'da kullanılan *koca ağaç*, *ulu ağaç* tâbirleri[114] de böyledir. Her üçü de, aslında takdis ve tâzim ifade eden terkiplerdir. Her hâlükârda, ağaç kültünün çeşitli kesimleriyle birlikte Türk toplumunun en eski devirlerinden bu yana belli başlı inançlardan birini teşkil ettiği söylenebilir.

---

olup öleceği zaman, kendini ziyaret etmek isteyenlerin dağdaki çamı ziyaret etmelerini bildirmiş. Halk bu sebeple adı geçenin ruhunun çamda bulunduğuna inanmakta ve hürmetle ziyaret ederek adaklar adamaktadır (bkz. Akkaya, s.45-46).

112 *Dede Korkut Kitabı*'ndaki ağaç kültüyle ilgili unsurların daha geniş bir incelemesi için bkz. İnan, *"Dede Korkut Kitabı'nda Eski İnançlar ve Gelenekler"*, *TKA*, VI-VIII (1966-1969), s.150 vd; Roux, *Recherches*, s.36-44.

113 Bkz. *Tevarih-i Âl-i Osman*, nşr. F. Babinger, Hannover, 1925, s.23-24, 95-96.

114 Msl. bkz. Roux, *Traditions*, s.192-193.

İKİNCİ BÖLÜM

# Şamanizm Kaynaklı İnanç Motifleri

## Umûmî Düşünceler

Giriş kısmında Şamanizm'in eski Türkler'in ilk dini olmadığı, hattâ en yeni çalışmaların sonuçlarına dayanılarak Şamanizm'in bir din olmaktan ziyade bir büyü sistemi mahiyetini gösterdiğine işaret olunmuştu. İşte bu bölümde ele alınacak motifler, açıkça görüleceği üzere, Şamanizm'in bu cephesini yansıtanlardır. Söz konusu motifleri ihtiva eden menkabelerin kahramanları olan kişiler, yaptıkları işler göz önüne alındığı takdirde

a) Sihirbazlık yapan,
b) Hastaları iyileştiren,
c) Gaipten ve gelecekten haber veren,
d) Ruhları bedenlerini terkedip tekrar dönen,
e) At üstünde göğe yükselip Tanrı ile konuşan,
f) Tabiat kuvvetlerini istediği gibi yönlendiren,
g) Ateşin yakıcılığından etkilenmeyen,
h) Yenilmiş hayvanları kemiklerinden tekrar dirilten,
ı) Kadın-erkek müşterek âyinler yapan,
j) Tahta kılıçla savaşan

kimseler olarak gözümüzde canlanmaktadırlar. Onlar bu hü-

viyetleriyle, J. Andrew Boyle'un Şamanlar üzerindeki çalışmaları sonunda tespit ettiği ve bir kısmı Eliade'ın eserinde bulunmayan

a) Gelecekten haber verme,
b) Havayı değiştirme,
c) Ürünleri yeşertme,
d) Felâketleri önleme ya da düşman üzerine yollama,
e) Hastaları iyi etme,
f) Ateşe hükmetme,
g) Sihirli uçuş,
h) Ruhunu bedeninden ayırma,
ı) Göğe çıkma veya yeraltına inme

den ibaret,[1] bir Şamanın ana görev ve kabiliyetlerinden çoğunu izhar ederler. Ancak şunu unutmamalıdır ki, Şamanizm burada sayılan hususlara, Türkler'de mevcut çok çeşitli dinlere ait inançlardan bir kısmını önemli ölçüde kendi bünyesine aldıktan sonra sahip olmuştur. Bu arada özellikle Gök Tanrı unsuru bu sistemin vazgeçilmez parçalarından biri haline gelmiştir. Bozkır hayatının temel hayvanı at da böyledir.

Burada bir noktaya bilhassa dikkat çekmenin yerinde olacağını sanıyoruz. Bektaşî velîlerinin sahip olduğu bu kabiliyetlerin yahut da başka bir deyimle kerâmetlerin bazılarına veya en azından benzerlerine, Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim'de peygamber mûcizeleri arasında rastlanır. Ayrıca Buhârî ve Müslim gibi, İslâm dünyasınca güvenilir kabul edilen hadis kaynaklarında Hz. Muhammed'in de bu motiflere benzer mûcizelerine tesadüf edilebilir. Hattâ Bektaşî menâkıbnâmelerinin dışındaki diğer menâkıbnâmelerde dahi benzerlerini bulmak mümkündür. Bu kerâmetler İslâm dünyasında klâsik ve çağdaş tasavvuf edebiyatında "Cenâb-ı Hakkın velî denilen sevgili kullarına ihsan ve inayeti" şeklinde değerlendirilmiştir. Bu itibarla çok eskiden beri, adı, yazılı kaynaklara geçmiş veya geç-

---

1 J. A. Boyle, "Ortaçağda Türk ve Moğol Şamanizmi", tercüme O. Ş. Gökyay, *TFAD*, sayı 297, Nisan 1974, s.6941.

memiş, dünyaca meşhur olmuş yahut halk arasında dar bir şöhret çerçevesi içinde kalmış velîlerin bu gibi kerâmetlere sahip oldukları düşünülmüş ve bu yolda menkabeler nakledilmiştir. Şimdiye kadar bunların bir tipolojisi yapılmadığı gibi, hangilerinin gerçek, hangilerinin sahte olabileceği konusunda bir ayırım da teklif edilmemiştir.[2] Hangilerinin İslâmî telâkkiye uyduğu, hangilerinin uymadığına dair gerçi bazı düşünceler ileri sürülmüşse de bunlar ilmî araştırma konusu yapılmamışlardır. Bu itibarla kerâmet kavramının tam bir açıklığa kavuşturulmasında ve bugüne kadar bu statü içinde mütâlaa edilen olayların teşhisinde fayda olduğu meydandadır. Ancak bu çalışmanın görevi bu değildir.

Hal böyle olunca, bazı sathî benzerliklere bakarak bu bölümde incelenecek motifleri İslâmî gelenekle izaha kalkışmanın yanlış ve aldatıcı olduğunu söylemekte fayda mülâhaza edilmiştir. Hele söz konusu kimseler, yani nakledilecek olan menkabelerin kahramanları, Hacı Bektaş, Hacım Sultan, Abdal Musa ve diğerleri gibi, Müslüman olmakla birlikte izleri bir türlü silinememiş Şamanist vs. geleneklerin hâkim olduğu bir çevreden çıkma Türkmen babaları olunca, bu motiflerde esas unsur olarak Şamanizm'i görmek tabiî hale gelecektir. Şimdi bu motifleri sırasıyla incelemeye geçebiliriz.

## Sihir ve Büyü Yapmak

Şamanizm'in temel unsuru olan sihirbazlık ve büyücülük işine dair tek bir menâkıbnâmede bazı telmihler vardır, ki o da *Menâkıbu'l-Kudsîye*'dir. Eserin kahramanı Baba İlyas-ı Horasanî'den ona hasım birinin ağzıyla şöyle bahsedilir:

Bu ki direm hezâr buncadır ol
Hiç sâhir bulmaya âna yol[3]

---

2 Bu konuda, eldeki bu kitabın yayımlanmasından sonra tamamlayıp neşrettiğimiz *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler: Bir Metodoloji Denemesi* (Ankara 1997, TTK Yayınları, 2. bs.) isimli çalışmamıza başvurulabilir.

3 *Menâkıb-Kud.*, v. 27a.

Selçuklu Sultanı II. Gıyâsuddin Keyhusrev'in ağzından da Baba İlyas'ın ve müridlerinin ortadan kaldırılmasına dair verilen tâlimatta aynen şöyle denilmektedir:

Varun eyle bulârı ğâret idün
Şöyle kim vardurur hasâret idün
..................
Eyle kim câdûlarımış bunlar
Bilse sizi kırarimiş bunlar[4]

Yukarıya alınan bu üç beytin ilkinde Baba İlyas'ın son derece mâhir bir sihirbaz olduğu ve hiçbir sâhir'in (sihirbaz) bu konuda ona erişemeyeceği anlatılmak istenmektedir. Daha sonraki beyitlerde ise, Baba İlyas'ın müridlerinin de kendi gibi câdû (büyücü) oldukları söylenmekte, büyücülük kudretiyle, üstlerine gelen askerleri mahvedecekleri ima edilmektedir.

Şurası bir gerçektir ki, F. Köprülü'nün çalışmalarıyla XIII. yüzyılda Anadolu'ya muhtelif göçlerle gelip yerleşen Türkmen babalarının, eski Türk Şamanlarının İslâmîleşmiş şekilleri olduğu eskiden beri bilinmektedir.[5] Aslında bütün Türkmen babalarını bu hüviyetin altına sokmak mübalağalı olmakla beraber, önemli bir kısmının Köprülü'nün teşhisine uygun olduğunda da şüphe yoktur. Bu durumda, eski Şamanların İslâmî bir hüviyete bürünmüş yeni temsilcileri olan bu Türkmen babalarının da, bu hüviyetlerine uygun olarak müspet anlamda, yani iyilik yapmak, problemleri çözmek maksadıyla sihir ve büyü ile uğraşmaları tabiîdir. Aşağıda görüleceği üzere, tarih kaynaklarında bunun bazı örnekleri vardır.

Şamanların temel görevlerinin ve özelliklerinden birinin sihirbazlık ve büyücülük olduğu, Şamanizm hakkındaki en eski araştırmalardan beri mâlumdur.[6] Bunun sebebi Ohlmarks tara-

---

4 *A.g.e.*, v. 28b.

5 Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, s.296-297; ayrıca bkz. Hilmi Ziya, "Türk Tarihinde Dinî Rûhiyat Müşahedeleri", *Mihrab*, sayı 13-14, 1340, s.11-14 vd.

6 Msl. bkz. Ohlmarks, s.58-59; Eliade, *Chamanisme*, s.179 vd.; Roux, "Le Chaman", *Le Monde du Sorcier* (Sources Orientales; 7), Paris, 1966, s.208-213.

fından şöyle açıklanmıştır: Sibirya ve Orta Asya gibi iklimi sert olan yerlerde ve genellikle tabiat şartlarının insanlara hâkim olduğu bölgelerde, tabiata hükmedememenin, ilkel insanlarda isterik tepkilere sebebiyet verdiği görülmektedir. Bu tepkiler, özellikle hassas bünyelerde ortaya çıkmakta ve bunlar sihirbaz din adamı görevini yüklenmektedir. İşte eski sihirbazlar böylece yerlerini Şamanlara bırakmışlardır; Şamanlar da sihirbazlık hüviyetini böyle yüklenmişlerdir.[7]

Orta Asya'da İslâm öncesi Türk topluluklarındaki Şamanların sihir ve büyü ile uğraştıkları, eski kaynaklar tarafından nakledilen haberler vasıtasıyla biliniyordu. Meselâ İbn Sîna (öl. 1037), *el-İşârât* adındaki eserinin rûhî tecrübelerden bahseden onuncu ve aynı zamanda sonuncu babında, *arif* adıyla eski Türk Şamanlarını ele almakta ve bunların sıkı rûhî tecrübe ve bedenî riyâzatlardan geçtikten sonra sihir, büyü ve emsâli, başka kimselerin beceremeyeceği birtakım kabiliyetler kazandıklarını anlatmaktadır.[8] Cüveynî de Uygurlar'da kam'ların (Şaman) sihir ilmini bilen kimseler olduklarını ve şeytana hâkimiyet iddiasında bulunduklarını nakleder.[9] Bunlardan başka Barhebraeus, Mervezî ve Reşiduddîn ve benzeri tarihçilerin eserlerinde de başka kayıtlar bulmak mümkündür.[10]

Değişik zamanlara ait bu tarihî haberler gösteriyordu ki, Şamanlar özellikle bu iki sıfatları sayesinde eski Türk toplumunda çok üstün bir mevkie sahip olmuşlar ve değişik dinlere, hattâ İslâmiyet'e girildikten sonra da bu mevkilerini kaybetmemişlerdi.[11] Ancak Budizm'in bir istisnâ teşkil ettiği ve Uygurlar arasında yayılmasından sonra Şamanların eski itibarla-

---

7 Ohlmarks, aynı yerde. Bununla beraber bütün iptidaî toplumlarda görülen sihirbaz ve büyücüleri Şaman olarak görmek yanlıştır. Fakat her Şamanın sihirbaz ve büyücü olduğu unutulmamalıdır (Roux, s.208-209).

8 Şerefeddin Yaltkaya, "Eski Türk An'anelerinin Bazı Dinî Müesseselere Tesiri", *II. Türk Tarih Kongresi Zabıtları*, İstanbul, 1943, s.691.

9 Cüveynî, I, 59.

10 Bu kayıtların özetleri ve yorumları için bkz. Turan, *Cihan Hâkimiyeti*, I, 54.

11 Köprülü, "Türk Edebiyatının Menşei", *Edebiyat Araştırmaları*, Ankara, 1966, s.61-62.

rını biraz yitirdiklerini Köprülü ileri sürmektedir.[12] Belki Budizm'in yapısı ve daha çok yerleşik hayatı gerektiren bir din oluşu bu durumu hasıl etmiş olabilirdi.

Şamanların sihir ve büyü ile olan ilgileri günümüze kadar Altaylar'da devam etmiş, fakat bu konudaki düşüncelerde bazı değişiklikler meydana gelmiştir. Bugün Altaylı Şamanistlerin inanışlarına göre, gerçek Şamanlar hokkabaz değildir. Bu bakımdan sırf sihirbazlık bilen ama âyin sırasında vecde gelemeyen Şamanlara şarlatan gözüyle bakılmaktadır. Gerçek Şamanın vecd ve istiğrak haline girebilen kişi olduğuna inanılmaktadır.[13]

İşte yukarıya alınan beyitlerde söz konusu edilen Baba İlyas ve müridleri de, böyle sihir ve büyü yapmasını bilen bir Türkmen babasıydı. Onun baş halifesi Baba İshak'tan da yine sihir ve büyü yapan, muskalar yazan, hastaları iyileştiren ve beraberliği bozulmuş karı kocaları birbirine bağlayan münzevî bir şeyh sıfatıyla kaynaklarda bahsolunur.[14]

Tıpkı eski Şamanlar gibi Türkmen babaları bu sihrî kuvvete irsiyet yoluyla nâdiren sahip oluyorlar; bunu geliştirmek için uzun bir inzivâ dönemi geçiriyorlardı.[15] İşte Baba İshak da bu yolu takip etmişti. Ne var ki, sihir ve büyünün Müslümanlıkta kesin yasaklanması, Sünnî çevrelerde Türkmen babalarının iyi gözle görülmelerine engel olmuş, bu yüzden çoğu defa büyücü mânasına *câdû* kelimesiyle tavsif edilmişlerdir. *Menâkıbu'l-Kudsîye*'de Baba İlyas müridlerine *câdû* denilmesinin sebebi budur. XIII. yüzyılın ileri gelen Türkmen babalarından Sarı Saltık için de yine aynı terimin kullanıldığını görüyoruz.[16] Çünkü o da Baba İlyas ve Baba İshak gibi sihir ve büyüden an-

---

12 *A.g.e.*, s.62.

13 İnan, *Şamanizm*, s.80.

14 İbn Bîbî, *el-Evâmir'ul-Alâiyye fi'l-Umûr'il-Alâiyye*, nşr. A. Sadık Erzi, Ankara, 1956, s.499-500.

15 Hilmi Ziya, *a.g.m.*, s.443.

16 Ebu'l-Hayr-ı Rûmî, *Saltıknâme*, Topkapı Sarayı Müzesi (Hazine) Kütüphanesi, nr.1612, v. 27a.

layan bir şahsiyetti.[17] Anadolu'da XIII-XV. yüzyıllarda, hattâ daha sonraları bu tip Türkmen babalarının hemen her yerde bulunduğunu tahmin etmek kolaydır. Nitekim *Vilâyetnâme-i Koyun Baba*'da bile böyle bir durumla karşılaşıyoruz. Burada anlatıldığına göre, Koyun Baba Osmancık'ta sihir ve büyü yaparak halkı kendisine bağlamak ve böylece sapkınlığa düşürmekle itham olunmuş ve tutuklanarak yakılmak istenmiştir. Ancak Koyun Baba bu niyetle kendisini yakalamaya gelenlere kerametiyle engel olmuş ve onları *sehhar* (sihirbaz) olmadığına iknâ ve hattâ kendine mürid etmiştir.[18]

## Hastaları İyileştirmek

Bu motif, menâkıbnâmelerde oldukça seyrek rastlanan bir unsur olarak göze çarpıyor. *Menâkıbu'l-Kudsîye*'de Baba İlyas'ın ileri gelen halifelerinden Hacı Mihman'ın, hangi hastaya nefesi ererse mutlaka iyileştirdiği ve bu kerâmetin, şeyhi tarafından kendisine bağışlandığı anlatılır.[19] *Vilâyetnâme-i Otman Baba*'da ise, Otman Baba'nın misafir olduğu Musa Beğ adındaki zatın tekkesinde, civardaki hastaları yanına çağırdığı, onları iyileştireceğini ilân ettiği hikâye olunur. Şeyh tekkeye toplanan hastalara nefes edilmiş sular içirmiş ve gerçekten de hepsini iyileştirerek yerlerine göndermiştir.[20] Hastaları nefesiyle iyileştir-

---

17 *A.g.e.*, vv. 20a, 21b.

18 Bkz. *Vilâyetnâme-KBS*, v. 7-9b vd.

19 *Menâkıb-Kud*, v. 109b.

20 Hastaları iyileştirmeyi Kitab-ı Mukaddes'te de görmek mümkündür. Meselâ Hz. İsa bir gün Havarilerden Petrus'un evinde onun kayınvalidesini sıtmadan kurtarmış, aynı şekilde civardan gelen pek çok cinli hastayı, içlerindeki cinleri çıkararak sıhhate kavuşturmuştur (bkz. *Matta*, VIII, 14-1). Hz. İsa'nın bu gibi mûcizeleri, Kitab-ı Mukaddes ve benzeri Hıristiyan ve Yahûdî metinlerinden faydalanılarak yazılan Müslüman halk kitaplarında da sık sık tekrarlanıp durmuştur (msl. bkz. *Kırk Sual*, İstanbul (tarihsiz, taş basma), s.74); evliyâ tezkirelerinde de benzerlerine sık rastlanır. Meselâ, Sehl-i Tüsterî tabiplerin iyileştiremediği bir hastayı dua ederek tedavi etmiş, Cüneyd-i Bağdadî de hasta bir genci hemen sıhhatine kavuşturmuştur (bkz. Ferîduddîn Attar, *Tezkiretu'l-evliyâ*, nşr. R. A. Nicholson, Londra, 1905, I, 225; II, 29).

me motifi, *Veli Baba Menakıbnamesi*'nde de sık görülen motiflerden biridir. Rivayete göre, "*ağzı eğri ve kendisine cünun* (delilik) *ârız olan, ve masrû'* (sar'alı) *bulunan ve meflûç* (felçli) *olan ve sâir ağrı ve sancı illetleriyle mübtelâ olanlar gelir, bi-iznihî Hudâ şifâyâb olurlardı*".[21]

Türk Şamanlarının en önemli vazifelerinden birinin de âyinler yaparak hastaların vücuduna giren cinleri ve kötü ruhları kovmak olduğu biliniyor.[22] Şamanizm üzerinde çalışan araştırıcıların tespitlerine göre, hastaları tedavi etmek Şamanlığın ana görevlerindendir. Bunun için birtakım usûller uygulanır. Hastalık tedâvisinin eskiden Şamanın asıl vazifesi olmadığı, sonradan intikal ettiğine dair görüşler de vardır. Bunlardan bir kısmına göre, Şamanların başlangıçta hasta iyileştirmekle alâkası yoktu. Ama kendilerine *Sramana* veya *Şamana* denilen bazı Budist propagandacılar, uyguladıkları tedavi usûlleriyle Şamanlar üzerinde etkili oldular ve onların da bu vazifeyi yüklenmelerini sağladılar. Bir başka görüşe göre ise, Şamanlar, tıpkı sihirbazlık konusunda olduğu gibi, eski sihirbazların vazifelerini kendilerine mal etmişlerdi.[23]

Başlangıcı hangi etkiyle olursa olsun, hayli eskilerden beri Şamanların hastaları tedaviyle uğraştıkları ve bu konuda bazı yollara başvurdukları anlaşılmaktadır. Şamanist inanca göre, insanın vücudundaki ruh, kötü ruhların etkisiyle vücudu terkettiği zaman hastalık meydana gelir. Ruh uçar gider ve yeryüzünde serseri bir şekilde dolaşır; çoğu defa da kötü ruhların esiri olur. Eğer çok uzun zaman vücuttan ayrı kalırsa ölüler diyarına gider. Buna engel olmak için yapılacak şey, hastanın ruhunu tekrar kendi vücuduna sokabilmektir. Bunu ancak Şaman yapabilir. Zira hastayı iyileştirebilmek için ruhunun nereye gittiğini bilmek, ondan sonra da onu kötü ruhların etkisinden kurtarmak gerekmektedir. Bunun için de kötü ruhlarla sa-

---

21 Bkz. *Menakıb-VB*, s.83-84.

22 Köprülü, *Türk Edebiyatının Menşei*, s.57-58; Roux, *Eski Din*, s.65-68.

23 Sadettin Buluç, "Şamanizm'in Menşei ve İnkişafı Hakkında", *TDED*, II (1948), s.287.

vaşmayı iyi bilmelidir. Bütün bunları bir Şamandan başkası asla beceremez.[24]

Meselâ Yakutlar'da bir hastanın iyileştirilmesi için Şaman tarafından uygulanan usûl dört ana safhadan oluşmaktadır. Birinci safhada yardımcı ruhlar çağrılır. Bunların vazifesi, hastanın ruhunun aranmasında Şaman'a yardımcı olmaktır. İkinci safha, hastalığın sebebini bulma safhasıdır. Yani ruhun ne yüzden bedeni terkettiği araştırılıp öğrenilmeye çalışılır. Üçüncü safha, hastanın ruhunu etkisi altında bulunduran fena ruhların tehditle kaçırılmasından oluşur. Nihayet sonuncu safha, Şamanın ruhunun, hastanın ruhunu aramak maksadıyla seyahate çıkmasından ibarettir. Bütün bu safhalarda özel merâsimler ve âyinler yapılır. İşin en zor tarafı, hastalığın sebebini bulmak ve fena ruhları kaçırmaktır.[25] İşte bütün bu çalışmaların sonunda Şaman hastayı iyileştirmekte, daha doğrusu buna inanılmaktadır.

Bugün Doğu Türkistan'da hastalık tedavisi için uygulanan Şamanist işlemler İslâmî bir kılıkta devam etmektedir. Altay Şamanlarının âyini, İslâmî dualar, peygamber ve velîlerin isimleri karıştırılarak İslâmîleştirilmeye çalışılmıştır. *Perihan* (Farsça "peri çağıran") denilen bu Müslüman Şamanlar bu yolla kendilerini koruyabilmişlerdir.[26]

Günümüzde Anadolu'da da aynı durum söz konusudur. Okuyup üflemek, ip bağlamak, muska yazmak vs. usûllerle hastalık tedâvi etmeye çalışan kimseler vardır. Halk arasında genellikle *hoca* diye tanınan bu şahıslar, gerçekte Şaman kalıntısı kimselerden başka bir şey değildirler. Tıpkı Doğu Türkistan'daki meslektaşları gibi, onların da *Yıldıznâme* ve benzeri, hususi olarak tertiplenmiş, içine âyetler, peygamber isimleri, Allah'ın isimleri karıştırılmış birtakım kitapları vardır. Yazdıkları muskalar da aynı mahiyettedir. Bunlardan başka yine Anadolu'da *cindar* adıyla bilinen ve hastaların vücuduna girdiğine

---

24 Eliade, *Chamanisme*, s.179; Roux, *Le Chaman*, s.221.

25 Eliade, s.189; ayrıca bkz. İnan, *Şamanizm*, s.107, 109.

26 İnan, s.109.

inanılan cinleri kovarak yahut emrindeki cinlerle geleceği ve gaybı keşfederek birtakım kehânetlerde bulunan kişilerin de, Şamanistler arasında yardımcı ruhları çağırarak hastanın içinden fena ruhları çıkarmaya çalışan veya geleceği öğrenen Şamanlardan farkı olmadığı ortadadır. Yüzlerce yıldan beri İslâmiyet, Anadolu'da dahi Şamanizm'in bu ana fonksiyonunu silip atamamıştır.

## Gayp'tan ve Gelecekten Haber Vermek

Bir Şamanın üçüncü temel vazifesi de, gaipteki şeylerden, gelecekte olacaklardan haber vermektir. Menâkıbnâmelerde en sık rastlanan motiflerden biri budur. Menkabelerin önemli bir kısmında kahramanlar, müridlerini gaipte olup bitenlerden, gelecekte vukûa gelecek olaylardan haberdar eden kişiler olarak görünmektedirler. Meselâ bir seferinde, Abdal Musa, müridlerinin tekke inşa etmek maksadıyla kazdıkları temelden çıkan bir kazan dolusu altının sahiplerini bildirmiş, gerçekten de bir müddet sonra sahipleri çıkagelmişlerdir.[27] Yine Abdal Musa, gerçek velî olduğuna inanmayan ve kendisine hasım olan Teke beğinin, kendini yakmak üzere bir ateş hazırlattığını ve tevkif ettirmek için adamlarıyla tekkeye baskına geldiğini müridlerine haber vermiş, karşılamaya çıkmıştır.[28]

Otman Baba, müridlerinin başına bir felâket geldiğinde, nerede olursa olsun, hemen bilir ve yardıma koşarak onları kurtarırdı. Müridlerinin niyazı vasıtasız olarak kendine ulaşırdı.[29] Fatih'in İstanbul'u fethettiği gün, fetih saatinden önce sabah erkenden müridleriyle Tırnova şehrinin köprüsü yanında bir kaya üzerine çıkarak, "Allahü Ekber! İstanbul'u aldık" diye bağırmış, gerçekten fetih bundan bir müddet sonra, yani kuşluk vakti vukû bulmuştu.[30]

---

27 *Vilâyetnâme-AM*, s.3-4.

28 *Menâkıb-KB*, s.8-9.

29 *Vilâyetnâme-OB*, v. 125 a-b.

30 *A.g.e.*, v. 28a.

Bir gün avdan dönerken Silivrikapı'dan geçen Fatih, orada oturmakta olan Otman Baba'ya rastlar. Padişahı gören Baba ona, Belgrad üstüne gitmemesini, çünkü şehri alamayacağını söyler. Hakikatte sefere çıkma niyetinde olan Fatih bu sözlere kızar ve kılıcını çekerek Otman Baba'ya hücum etmek isterse de, Mahmut Paşa Baba'nın bir velî olduğunu bildirerek kendisini teskin eder. Nitekim Otman Baba haklı çıkmış ve Fatih Belgrad'ı alamadan geri dönmüştür.[31]

Hacı Bektaş kendini Sulucakaraöyük'ten kovan Kırşehir Valisi Nuruddîn Caca'ya, makamından azledileceğini ve işkence göreceğini bildirmiş, aynen dediği çıkmıştır. Hattâ atıldığı zindanda gözleri kör olmuş ve orada ölmüştür.[32] Aynı şekilde, suçsuz bir adamı hapisten çıkarması için başvurduğu Kayseri beğinden red cevabı alan Hacı Bektaş, ona da idam edileceğini haber vermiştir. Beğ ona çok kızmışsa da, şeyh gittikten biraz sonra sultanın adamları gelerek kendisini alıp götürmüşler ve idam etmişlerdir.[33]

Benzerleri Kur'an-ı Kerim ve hadislerde[34] ve diğer menâkıbnâmelerde[35] de geçen bu motifi, hastaları iyileştirme konusundaki gibi, Şamanist geleneğe bağlamak kanaatimizce daha doğru görünmektedir. Zira bu inanç, İslâm öncesi devirde Türkler arasında çok yayılmıştır. Ancak İslâmî gelenekte ben-

---

31 *A.g.e.*, vv. 36a-37a.

32 *Menâkıb-HBV*, s.30.

33 *A.g.e.*, s.68-69.

34 Hz. İsa kendine inanmayanlara görmediği halde evlerinde olup bitenleri bildirmiştir (bkz. Kur'an-ı Kerim, *Âlü İmran*, 49). Hz. Yusuf da zindan arkadaşlarının başına gelecekleri önceden haber vermiştir (bkz. *Yûsuf*, 41).. Hz. Muhammed'in, Adiyy b. Hatem adındaki sahabiye İran'ın fethini göreceğini ve Kisrâ'nın hazinesinden bir kısmına sahip olacağını müjdelediği, gerçekten de aynen çıktığı rivayet olunur (bkz. *Sahîhu'l-Buhârî*, Kahire (tarihsiz), IV, 239-240).

35 Meselâ Ebu'l-Hasan Harrakanî'nin bir gün evinde yakınlarıyla otururken, o anda bir yerde cereyan etmekte olan soygun olayını onlara bildirdiği ve gerçekten olayın aynen söylenilen saatte ve anlatıldığı şekilde vukû bulduğu söylenir (bkz. *Tezkiretu'l-Evliyâ*, II, 210). Mevlânâ'nın babası Sultanu'l-Ulemâ Bahâuddîn Veled'in Moğol istilâsını çok önceden haber verdiği de bilinmektedir (bkz. *Manâkıb al-Ârifîn*, I, 19).

zer örneklerin bulunuşu, onun devamını temine yaramıştır denilebilir.

İbn Sîna *el-İşârât*'ta Şamanların gayba ve geleceğe dair haberler verdiklerini kaydettikten sonra şöyle bir de yorumda bulunmaktadır: "Bazı kimseler vardır ki, bu hususta (gaipten ve gelecekten haber verme konusunda) hisleri şaşırtacak ve akıllara durgunluk verecek birtakım işlerden faydalanırlar. Hislerin şaşkınlığa uğradığı ve akla durgunluk geldiği esnâda hayal gücü belirli bir noktaya tevcih olunacak olursa, gaybı algılayan kuvvet bu hususta tamamıyla hazırlanmış ve gaybı kabule kabiliyet kazanmış olur. Türkler geleceğe ait malûmat alabilmek için kâhin'lere (Şaman) müracaat ederler."[36]

Görüldüğü üzere İbn Sîna'nın bu yorumu gayet açıktır ve eski Türkler'de Şamanların önemli bir fonksiyonlarının açıklamasını yapmaktadır. Cüveynî de Uygurlar'da Kam'ların (Şaman) kendilerine yardıma gelen şeytanlar aracılığıyla gelecekte vukû bulacak olan hadiseleri öğrendiklerini iddia ettiklerini yazmaktadır. Bunlara göre, şeytanlar kendi çadırlarının penceresi önüne gelerek bu bilgileri aktarmaktaydılar.[37] Cüveynî bu bilgiyi verdikten sonra, "herhalde birtakım fena ruhlarla bu Şamanların dostluğu vardı" demek sûretiyle kendinin de buna inandığını göstermiş olmaktadır.[38]

XIII. yüzyılda Moğol Şamanları da geleceğe dair haberler naklederlerdi. Mengü Han'ın baş Şamanı bu konuda çok mahir olup söylediklerine kesinlikle inanılırdı. Aynı şekilde Kumanlar'da da Şamanların gelecekle ilgili kehânetlerine büyük itibar beslenir, bu kehânetlerin Tanrı tarafından bildirildiği sanılırdı.[39]

Eski Türkler ve Moğollar'da geleceğe dair haberler öğrenmede koyunun kürek kemiğinin kullanıldığına dair bazı kayıtlar mevcuttur. Hunlar zamanından beri bu usûlün yaygın ol-

---

36 Yaltkaya, s.691.

37 Cüneynî, I, 59.

38 *A.g.e.*, aynı yerde.

39 Turan, *Cihan Hâkimiyeti*, I, 55.

duğu, Attila'nın sık sık bu yola başvurduğu bilinmektedir.[40] XIII. yüzyılda Moğol Şamanlarının da aynı yolla geleceği öğrenmeye çalıştıkları haber verilmektedir. Kemik ateşte kızdırılmakta, üzerinde meydana gelen izlerden gelecek okunmaya çalışılmaktaydı.[41] Bu usûl bugün Kazak ve Kırgızlar'da, Altay ve Yakut Şamanlarında da geçerlidir.[42]

Şamanların gaybtan ve gelecekten haber vermeleri konusunda uyguladıkları ve hem tarihte, hem de günümüzde örnekleri bulunan iki ana usûl vardır ki, bunlardan biri, Şamanın ruhunun geçici olarak bedeninden ayrılıp gizli âlemlerde dolaşmak sûretiyle gayb bilgilerini alması, öteki de, göğe yükselerek Tanrı'nın yanına gidip gelecekte olup bitecekleri bizzat ondan öğrenmesidir. Kaynağımız olan menâkıbnâmelerde bu iki yola ait tipik misaller vardır.

### *Ruhun Bedeni Geçici Olarak Terketmesi (Transmigrasyon)*

Bu konuda iki tipik menkabe bulunmaktadır. *Menâkıbu'l-Kudsîye*'de yer alan ilkine göre, Baba İlyas'ın oğullarından Yahya Paşa, istediği zaman "bir sipahinin atını koyup gitmesi gibi" bedenini terkedip bir müddet sonra tekrar dönerdi. Bazan bu terkediş kırk gün, hattâ iki ay bile sürerdi.[43] Otman Baba ise, zaman zaman, tekbir getirip namaza başladığı an, cisminden çıkıp gider, bir saat sonra tekrar cismine girerek rükû ve secde yapardı. Kendisine nereye gittiği sorulduğu vakit, evli-

---

40 Roux, *Le Chaman*, s.217.

41 İnan, *Şamanizm*, s.152; Roux, aynı yerde.

42 İnan, s.153-159.

43 *Menâkıb-Kud*, vv. 41b-42a:

Sûreti bes aceb ki virmiş âna
Padişah u Kadir u Hayy u Beka
Meselâ bir nice keret sûretin
Kodı şöyle ki kor sipâhi atın
Oldu kim kırk gün oldu kim iki ay
Şöyle kim şah verak kala saray

yânın ruhunun arasıra bedeninden ayrılarak "Alem-i ulvîyyet"i seyre gittiği cevabını verirdi.[44]

Bu iki menkabede anlatılanlar dikkatle mütâlaa edilecek olduğu takdirde, Şamanizm'de mevcut bir olayla karşı karşıya bulunulduğu görülmektedir. Menkabelerden anlaşıldığına göre, Yahya Paşa ve Otman Baba vecd ve istiğrak haline girdiklerinde ruhları bedenlerini terketmekte, duruma göre kısa veya uzunca bir müddet başka yerlerde dolaştıktan sonra yeniden bedenlerine girmektedir. Ruh bu dolaşmayı yaparken beden yerinde hareketsiz kalmaktadır.[45] Bu olaylar, tamamen Şamanların sık sık gerçekleştirmeye çalıştıkları bir tecrübeden ibarettir. Bunun örnekleri eski devirlerde geçtiği gibi,[46] XIX. yüzyılda Radloff tarafından da tespit edilmiştir.[47] Onun anlattığına bakılırsa, Altaylar'da Tanrı Bay Ülgen'e kurban sunma merasiminde, kurban edilecek atın yularını tutmakla görevli bir kişi tayin edilir. Şaman, sık yapraklı bir kayın dalı ile hayvanın sırtını sıvazlamakla, bu hareketle onun ruhunu Bay Ülgen'e yollamaktadır. İşte bu sırada, atın ruhuyla beraber onun yularını tutan kişinin ruhu da Bay Ülgen'in huzuruna gidip kendisiyle konuşmaktadır.[48] Bundan başka, genel olarak geleceğe dair bir haber sorulduğunda veya hastalık tedavisinde de Şamanın ruhu bedenini terkeder. Bunun için Şaman özel bir mevkide çeşitli şekillerde, çoğu defa dans ederek, atlayıp sıçrayarak vecde gelmektedir ki, tam bu sırada

---

44 *Vilâyetnâme-OB*, v. 90a-b.

45 Hz. Muhammed'in mirâcında da buna benzer bir durumdan bahsedilir. Bazı kaynaklara göre mirâcı yaşayan Hz. Muhammed'in bizzat bedeni değil, ruhudur. Bu konuda değişik görüşler ve geniş bilgi için bkz. Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, tercüme Kemal Kuşçu, İstanbul, 1966, I, 91-94. Bazı meşhur mutasavvıfların menkabelerinde de benzer olaylara rastlamak mümkündür, ki örnekleri aşağıda gelecektir.

46 Msl. bkz. Eberhard, *Çin'in Şimal Komşuları*, s.43. Burada anlatıldığına göre, 519 yılında Cücenlerde bir kadın Şaman, prenslerden birinin ruhunu göklere yollayıp dolaştırdıktan sonra, geri getirmiş ve yine eskisi gibi bedenine sokmuştur.

47 Radloff, II1, 24.

48 *A.g.e.*, aynı yerde.

gelecekteki olaylarla ilgili sorular kendisine sorulup cevapları alınmaktadır.

İşte bu vecd ve istiğrak halinde Şamanın ruhu bedeninden çıkarak çeşitli yerleri dolaşmakta, ruhlarla görüşmekte yahut iyileştireceği hastanın ruhunu bularak tekrar bedenine dönmeye iknâ için çalışmaktadır. Bunu başardıktan yahut gelecekle ilgili bilgileri öğrendikten sonra yine bedenine dönmekte, etrafındakilere olup bitenleri, gördüğü yerleri tafsilâtıyla anlatmaktadır.[49]

W. Ruben, Şamanların bu transmigration halini Budizm'deki yoga ile ilgili görmektedir. Ona göre, yogilerde de istiğrak halinde aynı durum söz konusudur.[50] Aslına bakılırsa Ruben'in bu görüşü, Eliade'ın Şamanizm'in önemli ölçüde budik etkilere maruz kaldığı hakkındaki görüşü[51] ile beraberce mütâlaa olunursa gerçekten yerindedir.

Şamanizm'in hangi tabiî şartlarda ve ruhî etkenler sebebiyle ortaya çıktığı meselesini en geniş bir biçimde araştıran ve Şamanların ruh hallerini tahlile tâbi tutan Ohlmarks bu konu ile de meşgul olmuştur. O, Şamanların ruhlarının bedenlerinden ayrılması işinde, Şamanizm'in menşei meselesinde olduğu gibi akrtik etkiye yer vermektedir. Ona bakılırsa, cezbe ve vecd (extase) durumunda olan bir kimse, vücudunu aktif halde tuttuğu zaman da kendinden geçip başka yerlere gittiği intibâına kapılabilmektedir. Ancak onu seyredenler, Şamanın vücudu hareketsiz kaldığı için gerçekten ruhunun bedenini terkettiğine inanmaktadırlar.[52] Ohlmarks bu hâdisenin ancak arktik bölge Şamanizminde mümkün olduğunu, her Şamanın bu kabiliyete sahip bulunmadığını ileri sürmektedir.[53] Bu hale gelen

---

49 Bu konuda geniş bilgiler ve yorumlar için bkz. Ohlmarks, s.79-81; Eliade, *Chamanisme*, s.160-171; ayrıca bu iki eserden naklen bkz. Buluç, s.84-88; İnan, s.79 vd; M. Turhan Özdemir, *Eski Türklerde Şamanlık*, basılmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, 1977, s.79-82, 88.

50 Ruben, s.42-43, 69.

51 Eliade, s.387.

52 Ohlmarks, s.79-80.

53 *A.g.e.*, s.80-81.

bir Şamanın vecd halinden çıktıktan sonra çok büyük bir yorgunluk hissettiği müşahede olunmuştur.[54]

İşte Yahya Paşa ve Otman Baba'nın arasıra bedenlerini terkederek kısa veya uzun müddetle gizli âlemleri dolaşıp tekrar bedenlerine döndüklerini nakleden menkabelerin bu bilgilerin ışığı altında değerlendirilmesi icap eder. Buna benzer olayların başka kaynaklarda da rivâyet olunduğu görülmektedir. XIII. yüzyılın ünlü Türkmen şeyhlerinden ve Sarı Saltık'ın halifelerinden olan Barak Baba'nın da bu şekilde vecd ve istiğrak haline girdikten sonra geleceğe dair birtakım kehânetlerde bulunduğu hakkında kaynaklarda haberler vardır.[55] Bundan başka, Mevlânâ'nın da bir gün halvette iken bedenini terkederek Bağdad'da bir müddet dolaştığı; sonra yeniden cismine dönerek gördüklerini anlattığı rivayet olunur.[56]

### *Göğe Yükselip Tanrı ile Konuşma*

Göğe çıkarak Tanrı ile konuşup geleceği bizzat ondan öğrenmek her Şamanın yapabileceği bir iş değildir. Yalnız ve yalnız büyük Şamanların kudreti dahilinde bu işle ilgili sadece *Menâkıbu'l-Kudsîye*'de iki menkabe vardır. Bunlardan biri, Ba-

---

54 *A.g.e.*, aynı yerde.

55 XIII. yüzyıl Anadolu'sunun Türkmen babalarını tanıma konusunda tipik bir örnek olan bu şahıs hakkında müstakil bir inceleme yoktur. F. Köprülü, *İlk Mutasavvıflar* ve *Anadolu'da İslâmiyet*; A. Gölpınarlı, *Yunus Emre* ve *Tasavvuf* gibi eserlerinde yer yer bu zattan bahsetmişlerdir. Barak Baba'ya dair değerli kayıtlar bilhassa şu kaynaklarda bulunmaktadır: *Tarih'u Birzâlî*, Topkapı Sarayı Müzesi (III. Ahmed) Kütüphanesi, nr.2951, II 105 a-b; *A'yân'u'l-Asr* ve *A'vânu'n-Nasr*, Süleymaniye (Ayasofya) Kütüphanesi, nr.2970, vv. 42a-43b; *ed-Düreru'l-Kâmine*, Haydarabad, 1348, I, 473-474; *İkdu'l-Cümân*, Bayezıt (Veliyüddin Ef.) Kütüphanesi, nr.2392, XX, 363 a-b. Barak Baba'nın Şamanist cephesinin psikolojik açıdan tetkikine dair bazı yorumlar için bkz. Hilmi Ziya, *Dinî Rûhiyat Müşahedeleri*, s.440-443. Barak Baba'nın bir vecd halinde söylediği sözleri ihtiva eden bir risâle elde mevcut bulunmaktadır. Bu risale ilk defa H. Ziya tarafından zikredilen makalede yayımlanmıştır. Daha sonra birkaç defa daha değişik yerlerde yayınlandığı bilinmektedir. A. Gölpınarlı'nın *Yunus Emre ve Tasavvuf* adlı eserinde Türkçe tercümesi de mevcuttur (bkz. s.255-278).

56 Eflâkî, II, 650.

ba İlyas'ın küçük oğlu Muhlis Paşa, öteki onun oğlu Âşık Paşa'ya dairdir.

Anlatıldığına göre Muhlis Paşa babasının intikamını almak için harekete geçmiş ve Selçuklu Sultanı II. Gıyasuddîn Keyhusrev'e karşı ayaklanma teşebbüsünde bulunmuştur. Sultan kendisini yakalatarak çeşitli işkencelerle öldürtmeyi denemiş, fakat başaramayınca anlaşma yoluna giderek valilik teklif etmiştir. Muhlis Paşa bu teklife karşı, hareketlerinin Allah'ın emriyle olduğunu, Allah'ın ona yeryüzünün iktidarını bağışlıyacağını bizzat bildirdiğini söylemiştir.[57]

Âşık Paşa'nın kerâmetlerini anlatan menkabelerden birinde de, tıpkı Hz. Muhammed'in mîrâcı gibi, Allah katına çıkarak onunla bizzat görüştüğü, gizli âlemleri baştanbaşa seyrettirildiği ve zâhir bâtın her hususun bizzat Allah tarafından kendisine açıklandığı anlatılır.[58]

Görüldüğü gibi her iki menkabede, her ne kadar yapılan iş İslâmî bir hava içinde imiş gibi tasvir edilse de, hem Muhlis Paşa, hem de Âşık Paşa âdetâ Hz. Muhammed tarzında Allah ile vasıtasız temasa geçirilerek yapacakları işlere dair ondan talimat almışlardır. Hakikatte bu iki menkabede, göğe çıkarak Tanrı ile görüşüp ondan birtakım bilgi ve haberler alan Şamanların hüviyeti rahatça teşhis edilebilir. Bu konuda elimizde tarihî misaller vardır. Hattâ bunlardan tipik birisi yine Muhlis Paşa'nın babası Baba İlyas ile ilgilidir.

Bu zatın 1240 yılında yönettiği Baba Resul ayaklanmasını yaşamış ve bu olayla alâkalı başka hiçbir kaynakta bulunmayan çok değerli bilgiler ve müşahedeler tespit etmiş olan Simon de Saint-Quentin'in anlattığına göre, Amasya'daki muharebede Selçuklu askerlerine yenilen Paperroissole'ye (Baba İlyas) taraftarları zafer kazanacaklarını kendilerine vâdettiği halde niçin yenildiklerini sormuşlardı. Buna Baba İlyas'ın verdiği cevap aynen şöyleydi: "Yarın Tanrı ile konuşacağım ve sizin hepinizin huzurunda size ve bana bu talihsizliğin neden

57 *Menâkıb-Kud*, v. 56a-b.

58 *A.g.e.*, vv. 68b-87a.

eriştiğini soracağım."[59] Görgü şahitliğine dayalı şu ifadeler, seyircilerinin huzurunda Gök Tanrı ile temasa hazırlanan bir Şamanın sözlerinden başkası olamaz. Baba İlyas bu cevabıyla, Şamanist hüviyetini açıkça ortaya koymuştur.

İkinci tarihî misal, daha erken bir devre, Cengiz'in hükümdar ilân olunduğu bir döneme rastlamaktadır. Cüveynî'nin naklettiğine göre, Kököçe (Teb-Tengri) namıyla halk arasında meşhur olup şiddetli kışlarda bile dağ bayır çıplak dolaşan bir Şaman, at üstünde göğe çıkıp Tanrı ile konuştuğunu, Tanrı'nın yeryüzünün hâkimiyetini Timuçin'e verip adını da Cengiz koyduğunu kendine söylediğini iddia ediyordu. Teb-Tengri, etrafına çok kalabalık bir kitle toplamış ve iktidarı ele geçirme çabasına düşmüş olduğu için bir eğlence arasında öldürülmüştü.[60]

Bu iki olayda, yani Kököçe ile Baba İlyas olayı arasındaki benzerlik, üzerinde hassasiyetle durulmaya değer görünmektedir. Her iki olayda da, Tanrı ile istediği zaman temas kurabilen üstün kabiliyetli iki din adamının siyasî iktidarı ele geçirme çabaları hâkim motif gözüküyor. Şamanların zaman zaman bu mânevî güçlerine dayanarak iktidar olma teşebbüslerini bazı ilim adamları şöyle açıklıyorlar: Ortaçağ Türk ve Moğol topluluklarında Şamanlar ekseriya kabile şefleriyle özdeşleştiriliyorlardı. Zira şefin her şeyi bilmesi, eski ataların ruhlarıyla olduğu kadar gizli güçler ve yeraltı ruhlarıyla da münasebeti olması gerekiyordu. Bunu da ancak Şamanlar yapabiliyorlardı. "Beyaz elbise" giyip "beyaz at"a binen Şamanlar, bu sebeple bozkır aristokrasisini teşkil eden yöneticiler durumundaydılar.[61] İşte onlar sahip oldukları bu hem dinî hem siyasî imtiyazlar yardımıyla arasıra kendilerini kuvvetli hissettikleri vakit

---

59 Bkz. *Histoire des Tartares* (Historia Tartarorum), nşr. Jean Richard, Paris, 1965, s.64.

60 Cüveynî, I, 39. Ayrıca bkz. Köprülü, *Influence*, s.18; Boyle, s.6943 vd.

61 Tucci-Heissig, s.351. Şamanların beyaz elbise giyip beyaz ata bindikleri *Menâkıb-Kud*'nin şehadetiyle de doğrulanmakta, burada Baba İlyas'ın hem beyaz sarık sardığı, hem de beyaz bir atı olduğu belirtilmektedir (bkz. vv. 14b, 55a. Ayrıca bkz. de St. - Quentin, s.62).

merkezî otoriteyi sarsma ve iktidarı kendi ellerinde toplama teşebbüsüne geçiyorlardı. Teb-Tengri'yi ve Baba İlyas'ı harekete geçiren motif temelde işte buydu.

Altaylar'da eski Şamanların göğe çıkarak Tanrı ile konuşma ve haberleşme gücüne hâlâ inanılmakta, ne var ki çağımızdaki Şamanların bu gücü göstermemesinden yakınılmaktadır.[62] Altaylılar'da ve Yakutlar'da Şamanlar artık göğe seyahat işini temsilî olarak yapmaktadırlar. Bunun için hususî birtakım merasimler uygulanmakta ve Gök Tanrı'ya "beyaz bir at" kurban edilmektedir. Şaman bu beyaz atın ruhunu göğe yollarken kendi ruhunun da Tanrı katına eriştiğine inanmakta, etrafında bulunanlara seyahati sırasında gördüklerini ve Tanrı ile neler konuştuğunu anlatmaktadır.[63] Bu telâkki *Dede Korkut Kitabı* gibi bazı İslâmî devir metinlerine de yansımıştır. Bu eserdeki "Allah Teâla ile haberleşeyim", "Götürdüğün göğe yetiren görklü Tanrı"[64] ve benzeri ifadeler, Tanrı ile konuşmaya giden Şamanın sözlerini hatırlatmaktadır.[65]

## Tanrı'nın İnsan Şeklinde Görünmesi (Antropofani)

Hulûl inancı ile karıştırılmaması gereken bu Şamanist motif, tek bir menâkıbnâmede, *Menâkıbu'l-Kudsîye*'de bulunmaktadır. Yine İslâmî unsurlarla gizlenmiş bu menkabe aynen şöyledir: Bir gece Âşık Paşa zâviyesindeyken nûranî yüzlü biri gelerek kendisini "ilm-i ledünnî" ıssının, yani Tanrı'nın çağırdığını söyler. Mîrâc hâdisesinde Hz. Muhammed'e yapıldığı gibi "inşirah-ı sadr" denilen kalbin göğüsten çıkarılıp temizlenmesi ameliyesi Âşık Paşa'ya da yapılır. Bundan sonra o kişi, şeyhi

62 Eliade, *Traité*, s.98.

63 Bu konuda tafsilat için şunlara bakılmalıdır: Radloff, II1, 23-29; Eliade, *Chamanisme*, s.155-162; İnan, *Şamanizm*, s.101; Eliade, *Traité*, aynı yerde; Köprülü, *Türk Tarih-i Dinîsi*, s.83-84.

64 *Dede Korkut Kitabı*, s.63 vs.

65 Bu konudaki bazı yorumlar için bkz. Roux, "*Dieu Dans le Kitab-ı Dede Qorqut*", s.133, 140.

bir makama getirir; kendisi dışarda kalır. Şeyh içeri girdiğinde nurlar içinde pırıl pırıl parlayan "Kaba Türk" sûretinde ihtiyar bir zat görür. Fakat şiddetli nur yüzünden fazla bakamaz, yüzünü beri yana çevirmek zorunda kalır. İşte Âşık Paşa ilm-i ledünnîyi, yani gizli şeylere ait Allah katında olan ilmi, bu "Kaba Türk" sûretindeki ihtiyardan, daha doğrusu Tanrı'dan öğrenmiştir.[66]

Bu çok ilgi çekici menkabede Tanrı'nın bir ihtiyar şeklinde göründüğüne dair eski bir Şamanist inanç, Hz. Muhammed'in mîrâcına benzetilmekle İslâmî bir çehreye bürünmüş olarak ortaya çıkmış bulunmaktadır. Bu inancı yansıtan tipik Şamanist masallara bugün Altaylar'da rastlanmaktadır. Bunlardan Ay-Mangus masalında, adı olmayan bir çocuğa Tanrı tarafından ad konulması bahis konusudur. Çocuk adının Tanrı tarafından konulacağını öğrenince onu aramaya çıkar. Dolaşırken bir ara insan sesine benzeyen bir sesin kendisini çağırdığını duyar. Sesin geldiği yana gittiğinde, kayın ağaçlarının birinde duran bir ihtiyar görür. İhtiyar çocuğa Ay-Mangus adını verir. Çocuk kim olduğunu sorunca da şu cevabı alır: "Ben insan değilim; ben yaradan Tanrı'yım; babasız bir insana ad verdim."[67] Bunun gibi daha pek çok Altay efsâne ve masalında Tanrı'nın hep böyle "gök sakallı ihtiyar" kılığında göründüğü bilinmektedir.[68] Kırgızlarda Tanrı'ya *Kojo-Kuday* denilmekte, bazan da sadece Kojo, yani Koca kelimesi kullanılmaktadır,[69] ki bugün hâlâ Anadolu'da "Hey koca Allah'ım!" ve benzeri "Koca Allah" kelimelerinin kullanılmasının temelinde de, muhtevası artık tamamıyla unutulmuş bu kavramı görmek mümkündür.

Günümüz Anadolu'sunda Kızılbaşlar arasında akaid ve ilmihal kitabı vazifesini gören meşhur *İmam Cafer Buyruğu*'nda da Tanrı'nın insan sûretinde görüneceği hakkındaki bu inancı bulmak kabildir. Burada yazıldığına göre, "ve dahi sıfat hase-

---

66 *Menâkıb-Kud*, v.70a-b.

67 Ögel, *Türk Mitolojisi*, I, 325.

68 *A.g.e.*, s.512, 538.

69 *A.g.e.*, s.512.

biyle Hak Teâlâ on dört yaşında ayın on dördüncü gecesi gibi ve günün kaba kuşluk vaktinde bir güzel bâkire kız sûretinde göründü."[70] Yine *Buyruk*'a göre, "Hak Teâlâ hazreti mü'min ve Müslim ve derviş ve sûfî kullarına (bunların hepsiyle Kızılbaşlar kastediliyor) yedi kimsenin sûretinde görünür. Birinci: kendi sûretinde; ikinci: üstad sûretinde; üçüncü: pir (ihtiyar) sûretinde; dördüncü: kendinin sevdiği sûretinde; beşinci: on dört yaşında mâsum pak sûretinde; altıncı: muhabbeti (karısı?) sûretinde; yedinci: otuz üç yaşında cennet ehli sûretinde görünür."[71] Görüldüğü üzere, burda da Tanrı'nın kullarına bazan ihtiyar bir insan şeklinde görüneceği inancı vardır. Buyruk'taki bu inancın da hiç şüphesiz Şamanist menşe'li olduğu açıktır.

Mevlânâ ile ilgili benzer inancı yansıtan bir menkabe bulunmaktadır. Rivayete göre bir gün Mevlânâ medreseyi dolaşırken, odalardan birinde Şems-i Tebrizî ile hanımı (kendi kızı) Kimya Hatun'un seslerini duyar. Yanlarına girip sohbetlerine katılmak ister. Fakat içeri girdiğinde Şems-i Tebrizî'den başkasını göremeyince Kimya Hatun'un nereye gittiğini sorar. Şems'in verdiği cevap dikkat çekicidir: "Cenab-ı Hak beni o derece kendine dost edinmiştir ki, hangi sûrette dilesem yanıma gelir. Demin Kimya Hatun sûretinde gelmiş ve insan gibi şekil almıştı; Bayezid-i Bistamî'ye genç delikanlı şeklinde görünürdü."[72]

Bu menkabeyle *Buyruk*'taki satırlar ve dolayısıyla bu eski Şamanist Türk inancı arasında menşe' birliği görmek herhalde zor olmamalıdır. *Menâkıbu'l-Kudsîye*'ye ve *Buyruk*'a girmesi bir dereceye kadar tabiî olan bu inancın *Menâkıbu'l-Ârifin*'e de yansıması hakikaten düşündürücüdür. Bu eski Şamanist inancın, birbirinden hayli farklı görünen iki tasavvufî çevre içinde yer bulabilmiş olması, üzerinde düşünmeğe değerdir.

---

70 *Buyruk*, s.117.

71 *A.g.e.*, s.146.

72 Eflâkî, II, 638.

## Tabiat Kuvvetlerine Hâkim Olmak

Bektaşî menâkıbnâmelerinde en çok görülen inanç motiflerinden birisi de, tabiat kuvvetleri üstünde hâkimiyet kurabilmek, onları istenildiği gibi yönlendirmektir. Hacım Sultan ve Otman Baba istedikleri zaman fırtına çıkarıp yıldırımları arzularına göre kullanan, şiddetli yağmurlar yağdıran kişiler olarak da dikkati çekiyor.

Bir gün, Seyitgazi tekkesi şeyhi Kara İbrahim Hacım Sultan'ı ateşle imtihan edip gerçek velî olup olmadığını anlamak istemiş, bunu farkeden Hacım Sultan, havada tek bulut olmadığı halde bir dua ile ani bir fırtına çıkarmış, yağmur ve dolu yağdırarak etrafı tufana boğmuştu. Tam bu sırada bir yıldırım Kara İbrahim'in başına isabet ederek öldürmüştü.[73] Otman Baba ise, tabiat kuvvetlerini dilediği şekilde kullanma konusunda daha faal görünüyor. Bir keresinde İstanbul'da At Meydanı'nda otururken, meydanın tam ortasındaki Delikli Taş denilen iri kayayı, havada bulut yokken yıldırım isabet ettirerek parçalamıştı.[74] Bir defasında da, elindeki değneği yere vurur vurmaz gökyüzünde bulutlar toplanmış, âniden şiddetli bir fırtına çıkarak etraf şimşek parıltıları ve gök gürültüleriyle dolmuş ve herkes selde boğulacak hale gelmişti.[75] Otman Baba, bunu kendine fena muamele eden Fatih'e kızarak yapmış, hattâ onun sarayının bir duvarını da yıldırımla harabeye çevirmişti.[76] Otman Baba daima, bulutlara binip yıldırımı elinde kamçı gibi kullandığını söylerdi.[77]

Eski Türkler arasında bu şekilde tabiat kuvvetleri üzerinde hâkimiyet kurabilme telâkkisi, İslâmiyet'in kabulünden çok eskidir. Hunlar'da, hükümdar semavî menşe'li olduğu için yağmur, kar, dolu yağdırabilme ve fırtına çıkarabilme kudreti-

---

73 *Vilâyetnâme-HS*, s.81.

74 *Vilâyetnâme-OB*, v. 195a-b.

75 *A.g.e.*, v. 160a.

76 *A.g.e.*, aynı yerde.

77 *A.g.e.*, v. 22b.

ne sahipti. Hunlar, düşmanlarını fırtına, yağmur, dolu vs. çıkararak savaşta perişan ediyorlardı. Bu işi yapan belli kişileri olup onlar sayesinde V. yüzyılda Cücenler'e karşı kendilerini korumuşlardı.[78] Göktürkler'de de hükümdarın aynı şekilde semavî menşe'li olduğu mâlumdur. Çin kaynaklarından öğrenildiğine göre Göktürkler devlet kurmadan evvel, Apangu adlı komutanlarının kardeşlerinden biri, bu semavî menşei dolayısıyla tabiat kuvvetlerini yönlendiriyor, fırtına, rüzgâr çıkarıyor, kar ve yağmur yağdırıyordu.[79]

İslâmî dönemde bu durumun sürdüğü görülmektedir. İslâmiyet'in kabulünden sonra hem Müslüman Türkler'de hem de Müslümanlığa henüz girmemiş olanlar arasında Şamanlar vasıtasıyla bu gibi tabiat olayları meydana getirilmeye devam edildiğine dair Müslüman kaynaklarda pek çok haberler vardır. Bunlarda Şamanlarca "yada taşı" denilen bir taşla fırtına vs. tabiî kuvvetlerin istenildiği şekilde yönetildiği anlatılmakta, Müslüman Araplar'ın buna inanmadıkları, ama gözleriyle gördükten sonra inanmak zorunda kaldıkları nakledilmektedir.[80] Bununla ilgili dikkate şayan bir olay şöyle cereyan etmiştir: Sâmânoğulları'ndan İsmail b. Ahmed putperest (Şamanist) Türkler'e karşı bir sefer tertiplemişti. Sefere çıktığında, düşmanları ile karşılaştığı zaman Şamanlarının hükümdarın askerlerinin üzerine yağmur ve kar yağdıracakları haberini almıştı. Önce buna inanmayan hükümdar, gerçekten belirtilen saatte askerlerin eteğinde bulunduğu dağın tepesinde bulut toplandığını ve etrafın kararmaya başladığını görünce şaşırmış, fakat dua ederek çıkacak fırtınayı hasımlarının üstüne yollamıştı.[81] Buna benzer misalleri daha da çoğaltmak kolaydır. Türk Şamanların yaptığı bu işlerin daha sonra XIII. yüzyıl-

---

78 Turan, *Cihan Hâkimiyeti*, I, 58.

79 *A.g.e.*, aynı yerde; Esin, *Türk Kozmolojisi*, s.23-24.

80 Msl. bkz. Yâkut, II, 24. Yada taşı hakkında daha geniş bilgi ve bibliyografya için bkz. Köprülüzâde, "Eski Türklerde Dinî-Sihrî Bir An'ane: Yat Taşı", *EFM*, IV (1925), s.1-12.

81 Yâkut, II, 25-26; Kazvinî, s.515-517.

da Moğollar'da dahi yaygınlaştığı ve onlarda bu iş için kullanılan taşa *yada* yerine *cad* dendiği bilinmektedir.[82]

Tabiat kuvvetlerine hükmedebilme inancı muhtelif Altay Türk masallarına yansıdığı gibi,[83] *Kitab-ı Ebû Müslim* ve *Battalnâme* benzeri meşhur Türk destanî romanlarında da kullanılan bir motif olmuştur.

Merv şehrinde bir keresinde düşmanlarıyla mücadele ederken çok güç bir duruma düşen Ebû Müslim, bir camiin minaresine sığınmak zorunda kalır. Askerler camiin etrafını iyice kuşattıkları esnâda, Ebû Müslim dua eder ve hemen peşinden bir bulut görünür; âniden şiddetli bir yağmur askerleri perişan eder ve Ebû Müslim'le arkadaşları minareden inip kaçarlar.[84]

Battal Gazi de, yine böyle kâfirlerle cenk ederken maiyetindeki kuvvetlerden hayli kayıp verir. Tam bozulmaya yüz tutacakları bir sırada, yüzünü göğe çevirerek dua eder. Dua biter bitmez, şiddetli bir rüzgâr çıkarak düşman tarafına doğru eser ve ne kadar toz toprak varsa askerlerin gözüne doldurur; gözlerini kör eder. Bunu gören Battal Gazi ve arkadaşları yeniden cesaretlenip hücuma geçerler ve kâfirleri perişan ederler.[85]

Tabiat kuvvetlerine hükmedebilme motifinin biraz değişik mahiyette İslâmî gelenekte de yer aldığını görüyoruz. Kur'an-ı Kerim'de Hz. Süleyman'ın rüzgâra hükmettiğini gösteren âyetler bulunduğunu biliyoruz.[86] Hz. Muhammed'in mûcizeleri arasında, kıtlık anlarında dua ederek yağmur yağdırdığından

---

82 Boyle, s.6944. Yazar bu inancın Orta ve Kuzey Asya'ya mahsus olmadığını, müteakip sayfalarda örneklerle anlatmaktadır. Eliade Şamanların bu yönlerinden bahsetmiyor. Daha geniş bilgi için bkz. Roux, *Eski Din*, s.78-80.

83 Ögel, *Türk Mitolojisi*, I, 313. Meselâ Karaatlı Han adında hiç çocuğu olmayan bir bahadırın günün birinde bir oğlu olur ve bu çocuk rüzgâr estirip kar yağdırma gücüne sahiptir. Çocuk istediği zaman bir nara atınca kar yağarmış. Bu masaldaki gibi, aynı motifi yansıtan daha başka masallar da vardır. Bunlar, çok eski bu Şamanist geleneğin halk hafızasında yansıyış biçimini göstermesi itibariyle dikkate değer.

84 Mélikoff, *Abu Muslim*, s.104.

85 *Menâkıb-ı Gazavât-ı Seyyid Battal Gazi*, İstanbul (tarihsiz, taş basması), I, 41.

86 Bkz. *el-Enbiyâ*, 79; *Sâd*, 36.

bahsolunur.[87] Bunun gibi, bazı mutasavvıfların menkabelerinde de benzer kerâmetler nakledilir. Meselâ fırtınaya yakalanan bir gemide bulunan İbrahim b. Edhem, gemi tam batmak üzereyken dua ederek fırtınanın dinmesini sağlamıştır.[88] Bayezid-i Bistamî, kıtlıktan şikâyete gelenlerin talebi üzerine dua ederek yağmur yağdırmıştır.[89]

Burada, bu örneklerle Bektaşî menâkıbnâmelerinden naklettiklerimiz arasında hiçbir ilişki bulunmadığını hemen belirtmek gerekir. Görünüşte birbirlerine benzemekle beraber, peygamber mûcizeleri tamamıyla ayrı mahiyette şeylerdir. Son iki kerâmet menkabesinde ise tabiat kuvvetleri üstündeki hâkimiyetin keyfiyeti ve şartları değişiktir. Bektaşî menâkıbnâmelerindeki olaylar, dikkat edilirse, hasımdan öc almaya yöneliktir. Halbuki ikincilerde ihtiyacı olanlara iyilik etmek bahis konusudur. Böyle düşünüldüğü takdirde, eski Türklerdeki tarihî olaylar da göz önüne alınarak ilk gruptakilerin Şamanist gelenekle alâkası kolayca anlaşılmış olur. Nitekim iyice bakılırsa, Hacım Sultan ve Otman Baba yıldırımları hasımları üzerine gönderir veya fırtınalar çıkarırken, tıpkı bir Şaman gibi hareket etmektedirler. Onlar bu güçlerini hasımlarından intikam almak için kullanıyorlar.

Bu mâhiyette bir menkabenin *Menâkıbu'l-Arifîn*'de de yer alması ilgi çekicidir. Burada anlatıldığına göre Mevlânâ bir gece medresenin damında otururken âdetâ Otman Baba gibi birden cezbeye gelerek şiddetli bir fırtına çıkartmış ve kuvvetli bir yağmur yağdırarak Konya'yı sellere vermiştir.[90] O da bu haliyle sanki aleyhine dedikodu çıkaran şehir halkına bir ders vermek istemektedir. Bunda da aynı Şamanist geleneğin etkisini düşünmemek mümkün değildir.

---

87 Msl. bkz. *Sahihu'l-Buharî*, IV, 236-237.

88 Attar, I, 105.

89 *A.g.e.*, I, 150.

90 Elfâkî, II, 639.

## Ateşe Hükmetmek

Bektaşî menâkıbnâmelerinde en sık geçen Şamanist motiflerden birisi de budur. *Menâkıbu'l-Kudsîye*'de anlatıldığına göre, Köre Kadı adındaki Selçuklu kadısı, Baba İlyas'ı tahrik ederek ondan bir kerâmet göstermesini ister. Köyün ortasına büyük bir ateş yaktırarak müridlerinden birkaçının bunun içine girmesini, yanıp yanmayacaklarını görmek istediğini bildirir. Bu talep üzerine ileri gelen müridlerden Oban, şeyhten müsaade isteyerek ateşin içine girer. Fakat ateş onu yakmaz ve ne yana yürürse orada ateş söner.[91]

Yine aynı eserde, isyan sırasında Baba İlyas'ın Çat Köyü'ndeki zâviyesine ateş verildiğinden bahsolunur. O zaman henüz beşikte bir çocuk olan Muhlis Paşa telâş yüzünden içerde unutulmuştur. Üç gün müddetle yanan ateş ortasında kaldığı halde bir şey olmamış ve üçüncü gün birisi tarafından kurtarılmıştır.[92]

Hacı Bektaş'ın Tatarlar'ı Müslüman etmekle görevli Can Baba adlı halifesi, Tatar hanı Kâvus Han tarafından ateşle imtihan edilir. Hakikaten velî olup olmadığını anlamak için onu, büyük bir ateş üstünde kaynayan kocaman bir kazanın içine sokarlar. Can Baba tam üç gün üç gece ateşte kaynar. Kapağı açtıklarında onu kazanın dibinde sapasağlam oturur bulurlar. Bu defa, doğrudan doğruya ateşin içine girmesini öne sürerler. Can Baba, Han'ın keşişiyle birlikte olmak şartıyla kabul eder. Keşiş mahcup olmamak için teklifi benimser ve bir tepe üzerine yakılmış kocaman ateşin içine beraberce girerler. Keşiş yanıp kül olur, ama Can Baba yine sağlam çıkar. Tatarlar gördükleri bu kerâmet üzerine Müslümanlığı kabullenirler.[93]

Benzer bir deneme de, Hacım Sultan'a uygulanmıştır. Seyitgazi Tekkesi'ndeki dervişler Hacım'ın peygamber evlâdından olup olmadığını tahkik için içi ateş dolu bir tandıra girmesini

---

91 *Menâkıb-Kud*, vv. 23b-24b.

92 *A.g.e.*, vv. 45b-46a.

93 *Menâkıb-HBV*, s.40-42.

isterler. Hacım kendi girmeyip müridi Burhan Abdal'ı sokar. Burhan Abdal tandıra girip semâ etmeye başlar ve ateşi söndürür; tekrar sapasağlam dışarı çıkar.[94]

Bu yukardakileri andıran başka bir menkabe de *Vilâyetnâme-i Abdal Musa*'da bulunmaktadır. Rivayete göre Abdal Musa'nın velîliğine bir türlü inanmadığı için ona düşman olan Teke Beği bir meydana dağ gibi ateş yaktırarak kendisini tecrübe etmek ister; haber gönderip çağırtarak ateşin içine girmesini bildirir. Abdal Musa müridleriyle beraber ateşin olduğu yere gelir; semâ ederek içine girerler. Beğin gözleri önünde hiçbiri yanmaz; bastıkları her yerde ateş söner. Bu kerâmeti gören Teke Beği Abdal Musa'ya mürid olmak isterse de, kabul edilmez.[95] Sarı Saltık da tıpkı Can Baba gibi, bir rahiple beraber kazan içinde uzun müddet kaynamış, ama sağsalim dışarı çıkmıştır.[96] Bir başka seferinde, Sarı Saltık kâfirler tarafından ateşe sokulmuş, yanmadan çıkınca hep birlikte Müslüman olmuşlardır.[97] Demir Baba ise, bir gün yanan bir fırının içine girer ve hiçbir şey olmadan çıkar. Abdalları onu böyle görünce şaşırıp kalırlar.[98]

Bu menkabeleri okur okumaz hatıra Hz. İbrahim'in Nemrut tarafından ateşe atılması hâdisesi ile ilgili Kur'an-ı Kerim âyetlerinin gelmemesine imkân yoktur. Çok tanınmış bu hâdisenin cereyan şekli kısaca şöyledir. Hz. İbrahim'in peygamberliğini kabul etmeyen Nemrut, dağlar gibi ateş yaktırarak onu mancınıkla bu ateşin içine attırmış, fakat ateş kendisini yakmayarak çimenlik bir yer halini almıştır.[99] Hattâ halk inanışına göre Urfa'da bulunan bu yerde bir göl meydana gelmiş

---

94 *A.g.e.*, s.86. Aynı menkabenin biraz farklı bir şekli *Vilâyetnâme-HS*'da (s.80-81) bulunmaktadır.

95 *Vilâyetnâme-AM*, s.8, 11. Bu menkabenin az değişik bir rivayeti için bkz. *Vilâyetnâme-KB*, s.8-9.

96 *Saltıknâme*, vv. 250b-251a.

97 *A.g.e.*, v. 405b.

98 Bkz. *Vilâyetnâme-DB*, s.162.

99 Kur'an-ı Kerim, *el-Enbiyâ*, 68-69.

olup Halîlürrahman Gölü diye bilinir. İçindeki balıklar mukaddes sayılan ve bu yüzden avlanmayan bu göl saygıyla ziyaret edilir.

Ateşte yanınama motifinin bir de Hıristiyanlık geleneğinde benzeri vardır. Bazan bir peygamber, bazan bir aziz olarak kabul olunan Curcis (yahut Cercis, Circis),[100] Hıristiyanların çok takdis ettikleri Aya Yorgi veya Saint Georges, Musul hükümdarını putlara tapmamaya, tek Allah'a inanmaya davet etmiş, çeşitli mûcizeler gösterdiği halde sözünü dinletememişti. Hattâ ona kızan hükümdar, bakırdan içi boş bir öküz heykeli yaptırarak Curcis'in içine konulup ateşe atılmasını emretmişti. Çok şiddetli ateşin içinde heykelle birlikte Curcis de erimiş, fakat Allah'ın emriyle yeniden hayat verilerek ateşten dipdiri çıkması sağlanmıştı. Bunu gören hükümdar ve tebeası korkudan yerlere kapanmışlardı.[101]

Bütün bu örneklere rağmen Bektaşî menâkıbnâmelerinden nakledilen olaylardaki ateşe girip yanınama yahut ateşin yakıcı, yok edici kabiliyetini kontrol altına alabilme durumu, cereyan ediş tarzı itibariyle çok farklı ve Şamanist bir mahiyet arzetmektedir. Ancak özellikle Hz. İbrahim'e ait zikredilen mûcizenin bulunması, bu Şamanist inancın daha pek çokları gibi kendini sürdürmesine elverişli bir ortam hazırlamış ve pek çok menkabede rahatlıkla kullanılmasını temin etmiştir.

Eliade ve Harva, yaptıkları araştırmalarda Şamanların birtakım sihrî tecrübeler sonunda ateşin yakıcı etkisini yok etme gücünü kazandıklarını tespit etmişlerdir. Eliade'a göre Şaman,

---

100 Menşei gayri İslâmî olan ve Müslüman halk arasında da bir peygambermiş gibi kabul edilip mûcizeleri anlatılan bu zat hakkında bkz. A. Yaşar Ocak, "XIII.-XV. yüzyıllarda Anadolu'da Türk-Hıristiyan dinî etkileşimler ve Aya Yorgi (Saint Georges) kültü", *Belleten*, 214 (Aralık 1991), s.661-673; aynı yazar, *İslâm-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*, Ankara 1999, TKAE Yayınları, 3. bs., s.114-119.

101 et-Taberî, *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*, tercüme Z. K. Ugan-A. Temir, İstanbul, 1965, 2. baskı, 13, 955. Aynı hikâye *Kırk Sual*'de de mevcut olup burada heykel içinde değil, ateş üstündeki bir kazanda kaynatıldığı nakledilmiştir (s.84).

sadece bu kabiliyeti kazanmakla kalmamakta, her bakımdan ateşe hükmetmektedir. Bir Şaman bu sayede rahatça vücudunun her tarafını ateşe karşı duyarsız ve onun yapacağı tahribatı etkisiz hale getirebilmektedir.[102]

Harva ise, Şamanın ateşe hâkimiyetinin, ateşten korkmayan bir ruhun Şamanın vücuduna girmesi sûretiyle hasıl olduğuna inanıldığını görmüştür. Bu ruh Şamanın içine girdiğinde, o ateş üstünde hiç yanmadan yürüyebilir; ateşte kıpkızıl olmuş bir demiri hiç acı duymadan avuçlayabilir. Bunun gibi, ıstıraba mukavim bir ruh, her türlü kesici ve yaralayıcı âletlerle Şamanı duygusuz hale getirebilmektedir. Harva bütün bu sayılanların Tunguzlar'da, Goldlar'da, Buryatlar'da bizzat müşahede edildiğini de eklemektedir. O, Buryatlar'ın Şamanlarını kızgın korlar üstünde yürürken görmüştür.[103]

Altaylar'da XVII. yüzyılda Kalpas adındaki bir Şamanın, kendisini Budizm'i kabule zorlayan Oyrat beğini reddetmesi üzerine, ateşe atıldığı, uzun sürelerle ateşte kaldığı halde yanmadığının görülmesiyle kudretinin tasdik edildiği bildirilmektedir.[104]

Eliade, ateşin yakıcılığına karşı koyabilme gücünün, Şamanizm'in dışındaki bazı büyü sistemlerinde de görüldüğünü söylemektedir.[105] Şamanların ateşe hükmetme durumları yalnız Türkler arasında değil, Moğollar'da da tespit edilmiştir. Cengiz Han'a bu unvanı verdiği yukarda kaydedilen Teb-Tengri'nin ve Cengiz'in amcası Kutula'nın bu kudrete sahip olduklarını biliyoruz. Hattâ Kutula soğuk kış gecelerinde iri ağaçlardan büyük bir ateş yakar ve yanına yatardı. Yanan korlar üzerine düşer, fakat o buna aldırmazdı.[106]

Moğol Şamanlarının ateşle olan bu ilgileri, 1258'de Hülâgû'nun Bağdad'ı zaptından itibaren Rifâîlik tarikatına[107] da

---

102 Eliade, *Chamanisme*, s.369.

103 Harva, s.315-316.

104 İnan, *Şamanizm*, s.87; krş. *Menâkıb-HBV*, s.40-42; *Vilâyetnâme-AM*, s.8, 11.

105 Eliade, s.370.

106 Boyle, s.6943.

107 Rifâîlik için bkz. D. S. Margoliouth, "Ahmad al-Rifâî", *EI2*.

geçmiş, bu tarihten sonra şuraya buraya dağılan Rifâî dervişleri, Şamanlardan öğrendikleri uygulamaları göstermeye başlamışlardı. Hattâ Mevlânâ zamanında Konya'ya gelen Rifâîler'in, ateş gösterileri yaptıklarını kaynaklar haber veriyor.[108] Selçuklular ve Osmanlıların zamanında olduğu gibi günümüzde de Rifâî dervişlerinin arasıra bu gibi gösterilerde bulunduklarına tesadüf edilmektedir.

## Kemiklerden Diriltmek (İntermezzo)

Kemik çok eski çağlardan beri insan ve hayvan vücudunun en devamlı unsuru olarak görülmüştür. Bazı kavimlerdeki inançlara göre, ölümsüz olan ruh, kemiklerde bulunmaktadır. Bu sebepledir ki, aralarında Türkler'in, Moğollar'ın, Finoğurlar ve Laponlar'ın bulunduğu bazı kavimlerde kemik, saygı duyulan bir nesne olarak telâkki edilmiş ve avlanan hayvanların eti yendikten sonra kemikleri titizlikle korunmuştur.[109] Bu telâkkinin temelinde yeniden dirilişin kemikler sayesinde meydana geleceğine dair olan inanç yatmaktadır. Şamanizm'de iskeletin bir mânada yaratılıştaki ilk duruma dönüş kabul edildiği görülmektedir.[110] Bu inancın Asya dışındaki bazı yerlerde de bulunduğu tespit edilmiştir. Frazer ve Frobenius tarafından kemiklerin yeniden hayata dönüş unsuru olduğu inancına Kuzey ve Güney Amerika ve hattâ bazı Afrika yerlilerinde rastlanmıştır.[111] Eliade bu inancın iptidâî dinlerden intikal sûretiyle gelişmiş dinlerde de efsâneler halinde yer bulduğunu kaydetmektedir. Meselâ bir Gagauz efsânesine göre, Hz. Âdem oğullarını evlendirecek kız temin etmek için bazı hayvanların kemiklerini bir araya toplamış ve Allah'a dua ederek bu kemiklerden kızların yaratılmasına vesile olmuştur.[112] Hattâ Hin-

---

108 Eflâkî II, 716, Köprülü, *Influence*, s.13; Yaltkaya, s.697.

109 Bkz. "Os", *Dictionnaire des Symboles.*

110 *A.g.e.*, aynı yerde.

111 Eliade, s.139.

112 *A.g.e.*, aynı yerde.

distan sihrî folklorunda da bazı azizler ve yogilerin bizzat kendi kemiklerinden yeniden kendilerini diriltecek kudrete sahip olduklarına inanılmaktadır.[113]

Kemiklerden dirilmekle ilgili olarak kaynaklarımızda iki menkabeye tesadüf edilmiştir. Bunlardan birine göre, Hacı Bektaş'a yeni mürid olmuş bir adamcağız, onu ve öteki müridleri evine yemeğe davet eder. Yemek için evinde ne kadar kuzusu varsa hepsini boğazlar. Yenilip içildikten sonra şeyh adamı çağırtarak kendisine ne derece candan bağlı olduğunu ispat eden bu hareketinden dolayı teşekkür eder. Sonra müridlerine emrederek yenilen her koyunun kemiklerini birbirine karıştırmadan ayrı ayrı kendi derilerinin içine koydurup başlarını da yanlarına bıraktırır. Müteakiben kalkıp iki rekât namaz kılar ve dua eder. Dua biter bitmez kuzuların hepsi de dirilerek ayağa kalkarlar.[114]

İkinci menkabe ise Sultan Şucâuddîn'le ilgilidir. Anlatıldığına göre Baba Mecnun adında İranlı bir şeyh müridleriyle Rum (Anadolu) diyarına gelip Sultan Şucâuddîn'e mürid olmak ister. Ancak daha önce onu bir tecrübe etmeyi de gönlünden geçirmektedir. Bu maksatla bir oğlak kılığına girer. Sultan adamlarına emrederek onu kestirir; derisini yüzdürüp kafasını ayırdıktan sonra etini bir kazanda pişirtir. Pişen et topluca yenilip bitince, geri kalan kemikler bir yerde toplanır. Baş ve deri getirilip üzerine bırakılır. Bu iş olur olmaz oğlak dirilir ve hemen arkasından yeniden insan şekline döner, Baba Mecnun olur. Bu kerâmeti gören Baba Mecnun derhal müridliği kabul eder.[115]

Görüldüğü üzere Bektaşî menâkıbnâmelerinden nakledilen her iki menkabede de kemiklerden dirilme inancı dile getirilmektedir. M. van Bruinessen, Bektaşîler'deki bu inancın, aynen İran'da Ehl–i Hak Kürtler arasında da çok yaygın olduğunu tespit etmiştir.[116]

---

113 *A.g.e.*, s.140.

114 *Menâkıb-HBV*, s.72.

115 *Vilâyetnâme-SŞ*, v. 8a-b.

116 Bkz. *Kürtlük, Türklük, Alevîlik: Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri*, tercüme Hakan Yurdakul, İstanbul 2000, İletişim Yayınları, s.153-154, 178-179.

Kur'an-ı Kerim'de bir vak'a bu inancı bize hatırlatır. Üzeyr Peygamber bir gün harap bir kasabaya gelip yüzyıl kadar bir uykuya dalmıştır. Yüzyıl sonra uyandığında ancak kısa bir süre uyuduğunu sanmıştır. Fakat beraberindeki merkebini aradığında yerinde bir yığın kemik görmüş ve Allah'ın kendisine bir ibret dersi vermek istediğini anlamıştır. Cenab-ı Hak kudretiyle hemen kemikleri birleştirmiş ve merkebi yeniden yaratmıştır.[117] Kıyâmet günü inancını insanlara telkin etmek ve hiç yoktan yarattığı gibi, öldükten sonra da varlıkları tekrar eski halleriyle diriltmeye Allah'ın gücünün yeteceğini anlatmak maksadıyla nakledilen bu vak'a, hoş bir hikâye haline sokularak eski halk kitaplarına da geçmiştir.[118]

Kemiklerden dirilme inancının Hıristiyan halk geleneğinde dahi mevcut olduğu görülmektedir. Curcis imana dâvet ettiği hükümdar tarafından kılıçla on parçaya doğrandıktan ve eti kemiklerinden ayrıldıktan sonra kemikleri bir kuyuya atılmıştır. Tam hükümdar yakınlarıyla sofra başındayken bir yıldırım gürler ve Curcis dirilmiş olarak yeniden hükümdarın karşısına dikilir. Bu mûcizeyi görenler derhal iman ederlerse de hükümdar inadında diretir.[119]

Bu iki örnekle Müslüman ve Hıristiyan geleneğindeki yerini tespit edebildiğimiz kemiklerden dirilme inancının, başka dinlerde de mevcut olduğu anlaşılıyor. Bu inancın İslâmiyet ve Hıristiyanlıkta âhiret kavramı ile yakın alâkası sebebiyle iptidâî dinlerdekinden farklı olduğuna şüphe yoktur. Nitekim Eliade, iptidâî dinlerde rastlanan kemiklerden dirilme inancının tipik bir Orta ve Kuzey Asya inancı olduğunu kabul etmekte-

---

117 *El-Bakara*, 259.

118 *Kırk Sual*, s.78-79. Benzer bir hikâye de şurada bulunmaktadır: *Kitab-ı Ahmediye*, İstanbul, 1303 (taş basması), s.14-15.

119 Hippolyte Delehaye, *Les Légendes Grecques des Saints Militaires*, Paris, 1909, s.52. Aynı hâdisenin biraz farklı bir rivayeti de et-Taberî tarafından nakledilir. Buna göre, Curcis'in vücudu parçalandıktan sonra yakılıp külleri denize savrulmuş, fakat Allah'ın emriyle rüzgâr külleri karaya çıkartarak bir yere toplamış ve Curcis tekrar dirilmiştir (bkz. 13, 958).

dir.[120] Gerçekten bütün arkeolojik kaynaklar muhtelif Asya kavimlerinin çok eski zamanlardan beri iskelete büyük bir önem atfettiklerini ve kişinin yahut hayvanın yeniden dirilişinin bu sayede olacağını düşündüklerini gösterir mahiyettedir.[121] Bu sebeple, insan veya hayvan öldüğü zaman kemiklerinin en ufak bir parçasının bile kaybolmamasına özen ve dikkat gösterilirdi.[122]

İslâm öncesi devirde Türkler ve Moğollar'da kurbanların etleri yenildikten sonra kemikleri kırılıp parçalanmaz, büyük bir itina ile toplanarak ya gömülür ya da yakılırdı. Bu sûretle o hayvanın gökte yeniden dirilerek Tanrı'ya ulaşacağına inanılırdı. Kemiklere bir zarar verildiği yahut birkaçı eksik olduğu zaman o hayvanın sakatlanacağı düşünülmekteydi.[123] İşte burdan hareketle Türkler ve Moğollar'da başka bir inancın teşekkül ettiği görülmektedir: Düşmanın tekrar dirilip güçlenmesine engel olmak, öldürüldüğü zaman cesedini dolayısıyla kemiklerini yakmakla mümkün olacaktır.[124]

Bu inancın etkisiyle hareket eden Türkler ve Moğollar'ın, büyük düşmanlarının cesetlerini bazan gerekirse mezarlarından çıkararak yaktıklarına dair tarihte misaller bulunmaktadır. Cengiz Han'ın oğlu Tuluy, Merv'de Sultan Sencer'in, Tus'da Harun Reşid'in Gazne'de Gazneli Mahmud'un mezarlarını açtırarak çıkan kemikleri yaktırmıştır. Aynı şekilde Hârezmşah Muhammed'in cesedi de, yakılmak üzere Cengiz Han'a gönderilmişti.[125] Roux'ya göre Şah İsmail'in, Dulkadirli beğlerinin, İmam-ı Âzam Ebû Hanife'nin ve Abdulkadir Gîlânî'nin mezarlarını açtırarak kemiklerini yaktırmasının sebebi

---

120 Eliade, s.140. M. van Bruinessen de bu inancın Orta Asya kökenli olduğuna kanidir (bkz. *Kürtlük, Türklük, Alevîlik*, s.153-155.).

121 Roux, *Faune*, s.39; aynı yazar, "Une Survivance des Traditions Turcomongoles Chez les Séfévides", *RHR*, 1 (1973), s.13-15.

122 Roux, *a.g.m.*, s.13-14.

123 Aynı yazar, "Fonctions Chamaniques et Valeur du Feu Chez Les-Peuples Altaïques", *RHR*, 1 (1976), s.76-77.

124 Aynı yazar, "Une Survivance...", s.15; "Fonctions Chamaniques", s.77.

125 "Une Survivance...", s.16.

de, sanıldığı gibi hakaret kasdı değil, bu şahsiyetlerin mâneviyatından ebediyen bir zarar görmemek inancıdır.[126] Bunu yaparken Şah İsmail, onlardan tamamen kurtulduğu inancıyla hareket ediyordu.

A. İnan, kemiklerden dirilme inancının bugün de Altaylı Şamanistler, hattâ Müslüman Türkler'de bile mevcut olduğunu kaydetmektedir. Âyinlerde kurban edilen hayvanların kemikleri kırılmaz; köpeklere verilmez; ya yakılır ya da gömülür. Bazı özel âyinlerde ise, kurbanın kemikleri bir torbada toplanıp kayın ağacına asılır.[127]

Bu inanç günümüz Anadolu'sunda da hâlâ geçerliliğini korumaktadır. Tabiî bunda İslâmî geleneğin de etkisini her zaman olduğu gibi hatırdan uzak tutmamak gerekir. Anadolu'da yaygın inanca göre, insanın kuyruk sokumunda bulunan kemiği asla çürümez. Çünkü kıyâmet gününde insanlar bu kemikten dirileceklerdir.[128]

Bundan başka halk arasında bu inançla ilgili efsâneler de anlatılmaktadır. Hasan Tahsin Okutan, bunlardan birini vaktiyle Şebinkarahisar civarında tespit etmiştir. Bu efsâneye göre, Yavuz Çaldıran seferine giderken yolda bir çobana misafir olmuştur. Çoban sürü içinden dört koç keserek pişirir. Sofraya oturulduğunda, etleri yedikten sonra kemikleri atmayıp biriktirmelerini misafirlerine söyler; dediği gibi yapılır. Yemekten kalkınca toplanan kemikleri çoban yeniden derilere doldurur ve dua eder. Duanın peşinden herkesin gözü önünde dört koç silkinerek ayağa kalkar. Yalnız birinin topalladığı görülür. Çoban kemiklerden birinin eksik olduğunu, bu yüzden koçun topalladığını söyler. Bunun üzerine şaşkınlığını gizleyemeyen Yavuz, sakladığı kemiği çıkarıp verir.[129]

---

126 *A.g.m.*, aynı yerde.

127 İnan, *Şamanizm*, s.100-101.

128 Boratav, *Türk Folkloru*, s.27; İbn Fazlan (notlar kısmı), s.126.

129 Bkz. *Şebinkarahisar ve Civarı* (basım yeri ve tarihi yok), s.126. Bu efsânede sözü geçen çobanın türbesi, Çobanlı Köyü'nde olup ziyaret edilmektedir. Civar halkın ağzında hâlâ söylenmekte olan bu efsâne, M. Önder tarafından da kaydedilmiştir (bkz. *Şehirden Şehire*, II, 117-118).

*Menâkıbu'l-Kudsîye* ile *Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî*'de bu tipik eski Şamanist Türk geleneğine telmihte bulunan iki önemli pasaj vardır. Bunlardan ilkinde, Baba İlyas'ın Amasya yakınlarındaki Çat Köyü'ne yerleşmesinden itibaren geçen üç yıl içinde kadınlı erkekli yetmiş iki bin müridi olduğu, bunların birbirlerine karşı asla nefis lezzeti duymadıkları, bir arada bulundukları halde, birbirlerinin kadın mı, erkek mi olduklarının farkına varmadıkları ifade edilmektedir.[130] Dikkat olunursa bu söylenenler, Baba İlyas'ın, tekkesinde kadın ve erkek müridlerini bir araya toplayarak âyin yaptığına işaret etmektedir. Çünkü başka türlü bu iki cins müridin tekkede birlikte bulunmaları mânasızdır.

Aynı şekilde, Rum Erenleri'nin Bacı denilen kadın velîlerle bir arada oturup kalktıkları şu menkabeden anlaşılıyor. Hacı Bektaş-ı Velî, Ahmed-i Yesevî'nin icâzetiyle Rum diyarına gelirken, Rum Erenleri'ne gıyaben selâm verir. Selâm, o sırada mecliste onlarla birlikte oturan Fatma Bacı'ya mâlum olur; ayağa kalkıp selâmı alır. Erenler kimin selâmını aldığını sorarlar; o da Rum'a yeni gelen bir erenin selâmını aldığı cevabını verir.[131]

Anlatılan her iki olayda da, eski Türkler'de Şamanist devirde uygulanan kadınlı erkekli dinî toplantıların hâtırasına telmihte bulunulmakta, daha doğrusu, bu geleneğin XIII. yüzyılda bazı tarikat çevrelerinde devam ettiği anlatılmak istenmektedir. Radloff'un belirttiğine göre, Türkler'de kurban merâsimi bir içki ve ziyafet sahnesiyle sona ermektedir. Bunun için kadınlar önceden bu merâsime uygun bir çadır hazırlayıp zeminine halı sererler. Akşam güneş battıktan sonra, bir ateş yakılır. En önce Şaman gelir. Peşinden, kadın-erkek eşler halinde diğerleri gelip çadırda yer alırlar. Daha sonra, önceden hazırlanmış tulumlardan içki alınıp sırayla misafirlere sunulur. Böylece içip ilâhiler söyleyerek toplantıya devam ederler. Buna

130 *Menâkıb-Kud*, v. 15a-b.

131 *Menâkıb-HBV*, s.18.

rağmen kadınların asla içkiyi fazla kaçırmadıklarını, aşırı harekete teşebbüse yeltenenleri ikaz ettiklerini Radloff bizzat gördüğünü söylüyor.[132]

Buna benzer bir merasimi de, L. P. Potapov nakletmektedir. Ona bakılırsa Altaylar'da kökü çok ama çok eskilere giden şöyle bir âdet yürürlükteydi. Ekşi sütten bir içki hazırlanmakta ve bu topluca içilmektedir. Köyün erkek ve kadın bütün yetişkinleri bu içkiyi içmek üzere akşam bir evde toplanırlardı. Toplantıya iştirak edenler, bir daire halinde yere otururlar, erkek ve kadınlar mevki ve yaşlarına göre sıralanırlardı. Sonra belli kaidelere göre, uygulayan bu merâsimle içki içilirdi.[133] Yakutlar'da da *Isı-ah* denilen bir âyin yapılır, bu âyinde topluca kırmız içilirdi. Âyini Şaman yönetir, kadın-erkek bir yerde toplanarak birbirlerinin ellerinden tutup bir daire meydana getirirlerdi. Sonra hû hû diyerek raks etmeye başlarlardı. Bazan da Şaman yalnız dans eder veya dokuz erkek, dokuz kadın kendisine refakatte bulunurdu.[134]

İşte Şamanist Türkler'in uyguladıkları bu kadınlı-erkekli dinî âyin ve merâsimler, bilindiği üzere, Müslümanlığın kabulünden sonra da, özellikle göçebeler arasında devam etmiştir. F. Köprülü araştırmalarının önemli bir kısmında bu konu üzerinde durmuştur. O, başlangıçta daha Sünnî bir karakter arzeden Yesevîliğin, giderek göçebe Oğuz çevrelerinde, bu çevrelerin gerektirdiği hayat tarzına uymak zorunda kaldığını, böylece heterodoks bir mahiyet kazanarak geliştiğini, bu arada meselâ Şamanizm'den kalma kadınlı-erkekli toplantıların Yesevîlik'te de sürdüğünü vaktiyle göstermişti.[135] Aynı şekilde Vefâ-

---

132 Radloff, II1, 56-57.

133 Potapov, "Göçebelerin iptidâî cemaat hayatlarını anlatan çok eski bir âdet", tercüme R. Uygun, *TD*, 15 (1960), s.71-84.

134 Yaltkaya, s.692.

135 Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s.33-34; aynı yazar, "Bektaşîliğin Menşe'leri", s.127; aynı yazar, *Influence*, s.7-8. Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*'da, ilk bakışta bu geleneğin uygulandığını reddeden, fakat aslında kabullenen bir de menkabe nakletmektedir. Bu menkabeye göre, Ahmed-i Yesevî'nin rakipleri, müridlerinin çoğalmasını çekemediklerinden ona iftira etmişler, gûya meclisinde

îlik tarikatının kurucusu olup 1105'de vefat eden Tâcu'l-Ârifîn Seyyid Ebu-l-Vefâ Bağdadî'nin de Ahmed-i Yesevî'den daha önce benzer şekilde kadın ve erkeklerden müteşekkil müridleriyle karışık âyinler yaptığı ve müridlerinin bir kısmının Türkmenler'den oluştuğu biliniyor.[136]

*Kitab-ı Ebû Müslîm*'de Ebû Müslîm'in tarafını tutan Merv ahîlerinden bahsedilirken, buradaki tekkede kadın ahîlerin de erkeklerle birlikte oturdukları, Sitti Tekûlbaz adında bir kadın ahî dolayısıyla anlatılmaktadır.[137] Şüphesiz o devir için Ahîlik söz konusu olmamakla beraber, XIII. yüzyılda kaleme alınan bu eserde, Türkler'deki bahis konusu bu eski geleneğin yansıyış biçimi itibariyle bu hikâye önemlidir. Burada, Anadolu ahîleri arasında kadınların da bulunduğuna dair telmih vardır.

---

örtüsüz kadınların erkeklerle beraber zikir yaptıkları şâyiasını çıkarmışlardır. Horasan ve Mâverâünnehir âlimleri bunun doğru olup olmadığını tahkik için müfettiş göndermişler, fakat sonunda gerçeği anlamışlardır. Bundan sonra Ahmed-i Yesevî, iftiracılara bir ders vermek ister. Bir hokka içine pamuk yerleştirip üstüne ateşi koyar ve âlimlere gönderir. Ateşin pamuğa hiç tesir etmediğini görünce Ahmed-i Yesevî'nin kerâmetini tasdik etmek zorunda kalırlar (bkz. s.33-34). Menkabenin bu son kısmı Ahmed-i Yesevî'nin kadın ve erkekleri zikir meclisine aldığını kabul ettiğini, ancak onların nefsânî duygulara kapılmadığını anlatmak istediğini göstermesi açısından dikkate değer.

136 Şihâbuddîn Vâsıtî, *Tezkiretu'l-Muttekîn ve Tabsıratu'l-Muktedîn*, Bibliothèque Nationale, De Slane, ara. nr.2036, I, 46b-47a. Burada da yukarıdaki nottakine benzer bir menkabe rivayet edilir. Bir gün zamanın halifesi Tâcu'l-Ârifîn'e bir mektupla birlikte bir şarap kadehi yollar. Kadehi gören şeyh bunun niçin gönderildiğini sorar. Mektubu açması söylenir. Mektupta halife şunları yazmıştır: "Huzûrunda kadın ve erkekleri bir arada toplayarak âyin yaptığın zaman bu kadehle onlara şarap sunarsın. Sana kadehi bunun için gönderiyorum." Bu menkabe Ebu'l-Vefâ'nın Türkler arasında mûlum bu eski geleneği devam ettirdiğini göstermektedir. Anadolu'daki etkileri açısından da çok önemli bir şahsiyet olan bu zatın, Rum Abdalları zümresinde XIV. yüzyılda bile hayli taraftarı bulunmaktaydı. Maalesef bugüne kadar ne Ebu'l-Vefâ hakkında, ne de Vefâîlik hakkında herhangi bir araştırma yapılmış değildir. Şeyhin hayatına dair hemen hemen tek kaynak olan yukarıda zikredilen menâkıbnâmesi, Alya Krupp tarafından yayımlanmaya başlamıştır (bkz. *Studien zum Menâqybnâme des Abu 1 - Wafâ*, München, 1976). Eserin bazı kütüphanelerde Türkçe tercümesi de bulunmaktadır (msl. bkz. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, ty, nr.1560, 3427).

137 Mélikoff, *Abu Muslim*, s.106.

Kadınlı-erkekli bu âyinlerin eski İran'da da bir gelenek olduğu ve özellikle Maniheistler'in bu tip âyinler yaptıklarına dair tarihî haberler mevcuttur.[138] Hattâ Peuch'ün bildirdiğine göre, bazı geceler yapılan kadın-erkek karışık bu âyinler dolayısıyla Maniheistler'in hasımlarınca dedikodular ve Türkiye'deki "mum söndü" hikâyesine benzer asılsız rivâyetler çıkarılmaktaydı.[139]

IX. yüzyılda, Babek'in taraftarları olan Hurremîler'de dahi mevcut olduğu Müslüman kaynaklarınca nakledilen kadın-erkek karışık bu âyinlerin,[140] herhalde Maniheizm'le bir ilgisi olsa gerektir. Kaynaklar bu gece âyinleri sırasında ışıkların söndürülüp kadın-erkeğin birbirine karıştığına ait işaret olunan klâsik hikâyeyi de kaydediyorlar.[141] Türkler'in bir ara Maniheizm'i kabul ettikleri dikkat alınırsa, eskiden mevcut bu Şamanist geleneğin bu İran dinine geçtikten sonra da devam ettiği[142] ve bu hüviyetiyle Yesevîlik, Vefâîlik gibi Türkmen tarikatlarına girerek yaşadığı tahmin olunabilir. Bu iki önemli tarikatı bünyesine mal eden Babaî hareketinin, yukardaki menkabede nakledildiği üzere, bu geleneği sürdürdüğü ve nihayet XV. yüzyılda teşekkül eden Bektaşîliğe bu kanalla geçtiğini söylemek bu sûretle mümkün görünmektedir. İşte,

---

138 Marcireau, s.152; Peuch, *Le Manichéisme*, s.598.

139 Peuch, aynı yerde. Aynı rivayetlerin IX. ve müteakip yüzyıllarda Anadolu'da Paulicienler ve Balkanlar'da onların devamı olan Bogomiller için de nakledildiği söylenmektedir (bkz. Marcireau, s.153). Hattâ Osmanlı İmparatorluğu'nda Sabatayistlerin kutladığı 22 Mart'taki Kuzu Bayramı'nda bu tip uygulamaların yapıldığı ileri sürülmüştür (İ. Alâeddin Gövsa, *Sabatay Sevi*, İstanbul, 1939, s.32).

140 Msl. bkz. el-Bağdadî, s.268-269.

141 *A.g.e.*, aynı yerde.

142 Maniheizm'in Türkler üstündeki etkisinin gerçekte sanılandan daha fazla olduğu anlaşılmaktadır. Meselâ yeni bulûğa ermiş bir gencin topluluğa kabul edilmesi için yapılmakta olan özel merasimin (bkz. Peuch, *Le Manichéisme*, s.621), Kızılbaşlardaki *oğlan ikrarı* âyini (bkz. *Buyruk*, s.52-53) ile karşılaştırılması sonunda görülen benzerliklerin şaşılacak derecede fazla olduğu farkedilmiştir. Bu ve daha pek çok husus, hem Bektaşî hem de Kızılbaş zümrelerdeki dinî teşkilât ve âyinlerin geniş ölçüde Maniheist damga taşıdığına şüphe bırakmıyor.

kanaatimizce Bektaşî ve Kızılbaş zümrelerinde büyük bir titizlik ve sadakatle yüzyıllardan beri yapılagelen Ayn-ı Cem'in aslı bu olmalıdır.[143]

## Tahta Kılıçla Savaşmak

Bektaşî velîlerinin ortak bir yanları da, tahta bir kılıca sahip olmaları, bununla yerine göre ejderha, yerine göre kâfirlerle savaşarak onları öldürmeleridir. Bu motif, menâkıbnâmelerden başka Osmanlı Devleti'nin kuruluş yıllarını anlatan ilk devir vekayinâmelerinde bile vardır.

Şamanist gelenek ve uygulamalarla ilgili bilgilerimiz, Şamanların âyin yaparken kullandıkları âletlerden birinin de tahta kılıç olduğunu gösteriyor. Şamanlar âyin yaparken vecd haline girebilmek için çaldıkları davuldan başka bir de tahta kılıç bulundurmaktadırlar. Şamanlar bununla kötü ruhlara karşı savaşmaktadır.[144] Yani tahta kılıç, şer kuvvetlerle mücadele için bir savaş aracıdır.

---

143 Bektaşî ve Alevîler'de Ayin-i Cem hakkında bazı mühim yorumlar için bkz. Mélikoff, "Le Problème Kızılbaş", *Turcica*, XII (1975), s.49-67; aynı yazar, *Hacı Bektaş: Efsaneden Gerçeğe*, s.263-269. *Ayn-ı Cem* (*Âyin-i Cem*) denilen ve adından da anlaşıldığı gibi eski İran'ı hatırlatan bu merasim yahut âyinin Maniheist damgayı yediği Cem (efsânevî İran hükümdarı) kelimesinden de anlaşılabilir. Bektaşîler ve çeşitli Kızılbaş zümrelerinde çok eskiden beri yapılagelmekte olan Ayn-ı Cem, çok önemli ve temel bir âyin niteliğini taşımaktadır. Kadın erkek karışık icrâ edilen içkili sazlı bu gece toplantısı hakkında, bizde Bektaşîlik ve Alevîlik konulu pek çok eserde bazı bilgiler bulunmaktadır (msl. bkz. Eröz, s.96-116 vd). Ayn-ı Cem'in bütün teferruatı ve mahiyeti konusunda en yetkili kaynak şüphesiz *Buyruk*'tur. Sağlam ve geniş bilgi için buraya bakılmalıdır. Burada, bu âyine İslâmî bir dayanak bulmak maksadıyla Kırklar Meclisi denilen şu efsâne anlatılır: Bir gece Hz. Muhammed, Hz. Ali'nin evine gider. Kapıyı çalıp müsaade aldıktan sonra içeri girer. İçeride Hz. Ali'nin yanında yirmi ikisi erkek on yedisi kadın otuz dokuz kişi oturduğunu görür. Kırkıncıları olan Selman-ı Farisî parsa toplamaya çıkmıştır. Hz. Muhammed geçip Hz. Ali'nin yanına oturur. Bu arada Cebrail cennetten bir üzüm tanesi getirir. Kırklar bunu bir kap içinde ezip sırayla içerler (bkz. *Buyruk*, s.157). Görüldüğü gibi bütün İslâmî motiflere rağmen bu efsâne, kadınlı erkekli bu içkili âyinin Şamanist biçimini yine de rahatlıkla sergilemektedir.

144 İnan, *Şamanizm*, s.80.

Bektaşî menâkıbnâmelerinde tahta kılıcın bu fonksiyonu açıkça görülmektedir. Meselâ *Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî*'de anlatıldığına göre, bir gün Horasan halkından bir grup, ülkelerini zapt ve yağma eden Bedahşan ahalisini şikâyet için Ahmed-i Yesevî'ye gelip yardım isterler. Şeyh nefes oğlu[145] Kutbuddîn Haydar'ı Horasanlı Müslümanlara yardım için gönderir. Fakat henüz on iki yaşında olan Haydar yenilerek esir düşer. Bunun üzerine şeyh, hem onu kurtarmak hem de Bedahşanlılar'ı yenmek üzere Hacı Bektaş'ı görevlendirir. Kendisini uğurlarken beline tahta kılıcını kuşatır.[146] Bedahşan iline giden Hacı Bektaş, kâfirlerle savaşarak onları yener ve Kutbuddîn Haydar'ı kurtarır. Bedahşanlılar Hacı Bektaş'tan gördükleri birtakım kerâmetler sayesinde Müslümanlığı da kabul ederler.[147]

Yine aynı eserde benzer bir olay da Sarı Saltık hakkında anlatılır. Basit bir çoban iken, temiz yürekliliğini beğenen Hacı Bektaş'ın lûtfuyla velîlik mertebesine yükselen bu zatı şeyh kendisine halife yapar ve Rumeli'de Müslümanlığı yaymakla görevlendirilir. Yola çıkarken Ulu Abdal ve Kiçî Abdal adında iki dervişini yanına katıp Sarı Saltık'ın beline bir de ağaç kılıç kuşatır.[148] Sonradan Sarı Saltık Rumeli'ne geçip Kaligra denilen yerdeki ejderha ile mücadeleye tutuştuğu zaman bu kılıçla onun başını kesecektir.[149]

---

145 Nefes evlâdı konusu aşağıda dördüncü bölümde gelecektir.

146 Gölpınarlı neşrinde tahta kılıçtan bahsedilmezse de, aşağı yukarı bütün yazma nüshalarda Ahmed-i Yesevî'nin Hacı Bektaş'a kendi tahta kılıcını kuşattığı yazılıdır.

147 *Menâkıb-HBV*, s.9-10.

148 *A.g.e.*, s.45. Yine Gölpınarlı neşrinde bu kılıcın tahtadan olduğu tasrih edilmiyor. Fakat yazma nüshalarda tahta kılıç olarak geçer.

149 *A.g.e.*, s.47. Sarı Saltık'ın bu tahta kılıcından *Saltıknâme*'de de sık sık söz edilmektedir. Orada yazdığına göre, Sarı Saltık'ın kâfirleri "hıyar mânendi doğradığı" bu tahta kılıç (bkz. v.106 a), hurma ağacından yapılmış olup bizzat Hz. Muhammed tarafından kendisine verilmek üzere Hızır Aleyhisselâm'a teslim edilmişti (bkz. v. 249 a). Dikkat edilirse, Hz. Muhammed ve Hızır Aleyhisselâm gibi iki İslâmî motif bu Şamanist unsuru İslâmîleştirmeye kâfi gelmiştir.

Hacı Bektaş'ın tahta kılıç kuşattığı bir başka halifesi de, Hacım Sultan'dır. Adı geçen, Germiyan ilinde yerleşmek üzere icâzet alıp Sulucakaraöyük'ten ayrılacağı zaman, Hacı Bektaş, vaktiyle Ahmed-i Yesevî'nin kendine kuşattığı tahta kılıcı kendi eliyle onun beline kuşatmıştı. Hacım Sultan, kılıcın gerçekten kesip kesmeyeceğini denemek için, bir dervişin tekkeye su getirdiği katıra çalmış, onu iki parçaya bölmüştü.[150]

Tahta kılıçla ilgili bir menkabe de *Vilâyetnâme-i Abdal Musa*'da bulunmaktadır. Abdal Musa'nın kerâmetlerini gören Gazi Umur Beğ,[151] ona mürid olur. Zaten Gazi unvanını da kendisine o vermiştir. Abdal Musa kendisini Rumeli'nde fetihlere yollar ve yanına Kızıl Deli (Seyyid Ali) Sultan'ı yoldaş eder. Gitmeden önce Kızıl Deli'nin beline ağaç bir kılıç kuşatır.[152]

Görüldüğü üzere, tahta kılıç, hemen hemen XIII.-XV. yüzyıllarda yaşamış ve bir kısmı ilk Bektaşîler arasında kabul edilen adları geçen şahısların, velîlik yönlerinin yanında bir de gazilik tarafları olduğunu, kâfirlerle mücadele ettiklerini gösteriyor. Hakikatte de bunların çoğunun ilk devir Osmanlı fetihlerine katılmış kişiler olduğunu bugün artık biliyoruz. Bunun gibi, ilk devre ait bazı anonim Osmanlı tarihlerinde, hu-

---

150 *Vilâyetnâme-HS*, s.24-25. Aynı menkabe *Menâkıb-HBV*'de de mevcut olup, burada kılıcın tahtadan olduğundan bahsedilmez (bkz. s.83). Hacım Sultan'a ait bu menkabe, Gelibolulu Mustafa Âlî'nin tespit ettiği Emir-i Çin Osman menkabesinin bir bölümüne çok benzemektedir. Burada Hacı Bektaş yerine Ahmed-i Yesevî, Hacım Sultan yerine Emir-i Çin Osman vardır ve olay Anadolu'da değil, Türkistan'da geçer. Emir-i Çin Osman da bu kılıçla Çin'de bir ejderha öldürmüş ve Müslümanları onun şerrinden kurtarmıştır (bkz. *Kunhu'l-Ahbar*, İstanbul, 1277, V, 59).

151 Adı geçen bu zat, meşhur Aydınoğlu I. Umur Beğ olup, Gazi lâkabını taşımaktadır (bkz. İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri*, Ankara, 1969, 2. baskı, s.105-109). Kronoloji itibariyle Abdal Musa ile gerçekten görüşmüş olması mümkündür.

152 *Vilâyetnâme-AM*, s.28-29. Bu menkabe Kızıl Deli'nin kendi menâkıbnâmesinde yoktur. Aslında Abdal Musa ile Kızıl Deli arasında oldukça zaman farkı vardır. Bu sebeple ikisinin görüşebilmiş olması zordur. Şeyh Bedreddîn'in de tahta kılıç kuşanan bir müridi bulunduğu, menâkıbnâmesinde geçmektedir (bkz. Halil b. İsmail, *Şeyh Bedreddin Manâkıbı*, nşr. A. Gölpınarlı - İ. Sungurbey, İstanbul, 1967, s.154-155).

dut boylarında savaşan derviş-gazilerin de tahta kılıçlı oldukları zikredilmektedir. Böyle anonim bir *Tevarih-i Âl-i Osman*'da anlatıldığına göre, Menteşe taraflarında bir "uryan derviş" bütün o havaliyi elindeki tahta kılıçla fethetmiş, halkın bir kısmını öldürüp bir kısmını da Müslüman yapmıştı.[153] Bu örneklere bakarak o devirde bu şekilde hudutlarda savaşan ve isimleri yazıya geçmemiş daha pek çok heterodoks derviş bulunduğunu düşünebiliriz. İşte tahta kılıç bunların âdetâ sembolü gibi olmuştur.

Tahta kılıç geleneğinin, Kızılbaşlar'da da belli bir yeri olduğunu görüyoruz. Kırıkkale yakınlarındaki Hasandede Köyü'ne adını veren zatın şöyle bir menkabesi anlatılır: Bir gün Hacı Bektaş'a kendinden sonra büyük bir mürşidin gelip gelmeyeceği sorulur, geleceği cevabı alınır. Bu mürşidin alâmeti söz konusu olduğunda Hacı Bektaş önünde duran tahta kılıcı göstererek "gelip bunu alacaktır" şeklinde konuşur. Balım Sultan zamanında Hacı Bektaş Tekkesi'ne günün birinde bir zat gelir ve doğruca kılıca yönelir. Bu gelenin haber verilen mürşid olduğunu anlayan Balım Sultan, tahta kılıcı ona verir.[154] Bu zat meşhur Hasan Dede'dir. Bu menkabeden tahta kılıcın aynı zamanda mürşidlik alâmeti sayıldığı ve ancak bu mertebede bulunanların tahta kılıç taşıyabilecekleri anlaşılıyor ki, yukarıya alınan menkabeler de bunu göstermektedir. Bunlarda bütün dervişlerin tahta kılıçlı olduklarına dair bir işaret yoktur. Bu hak, Ahmed-i Yesevî, Hacı Bektaş, Hacım Sultan ve Kızıl Deli gibi büyük şeyhlere has görünüyor.[155]

---

153 Msl. bkz. *Die Altosmanischen Anonymen Chroniken* (Tevarih-i Âl-i Osman), nşr. F. Giese, Breslau, 1922, s.11.

154 Benekay, s.17-18.

155 XVII. yüzyıl Kızılbaş şâirlerinden Gedâ Muslu'nun şu dörtlüğü, bu geleneğin Hz. Ali'ye bağlandığını açıklıyor (bkz. Samancıgil, s.72):

Erenler serveri ol sırrın Ali
Serçeşme olmuştur Urumeli'ne
Ağaçtan Zülfikar ol gerçek velî
Evvel tekbir aldık pîrin beline

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

# UZAK DOĞU VE İRAN DİNLERİ KAYNAKLI İNANÇ MOTİFLERİ

## Umûmî Düşünceler

Burada incelenmeye çalışılan tenâsüh, hulûl, şekil değiştirme, ateş kültü, dört unsur inancı gibi büyük bir kısmı Budizm'e, Zerdüştîlik, Maniheizm, Mazdeizm ve Mazdekizm'e çıkan motifler, menâkıbnâmelerde nicelik ve nitelik bakımından önemli bir yeri olanlardır. Kanaatimizce bunlar, hem tarihte hem günümüzde, heterodoks Türk zümreleri dediğimiz Bektaşî ve Kızılbaş topluluklarının inanç sistemlerinde en az eski Türk inançları veya Şamanizm kaynaklı inanç motifleri kadar yer tutmuşlardır. Hattâ bunlardan bazılarının, Bektaşî ve Kızılbaş'lardaki ölçüsünde olmasa bile, Sünnî topluluklarda da az çok muhafaza edilmiş bulunması dikkat çekicidir. Aradaki tek fark, birincilerde, bu inanç motiflerinin İslâm öncesi durumlarını daha bir canlılıkla sürdürmesi, ikincilerde ise bu canlılığın kaybolmasıdır. Ama her halükârda her iki kesimde de bu inançlardaki menşe' birliği açıkça görülmektedir.

## Tenâsüh (Reenkarnasyon, Metampsikoz) İnancı

Genel ve kaba bir tarifle, öldükten sonra insanın ruhunun başka bir bedene intikal sûretiyle hayatını sürdürmesi şeklinde

ifade edilebilecek olan tenâsüh inancı, eski dünyanın bazı yerlerinde değişik biçim ve anlayışlarda görülmüş çok eski bir telâkkidir.[1] Bununla beraber, insan ruhunun insana, hayvana, bitkiye veya cansız bir varlığa göç etmesi gibi çeşitli biçimleri olan bu inancın en hâkim olduğu, en fazla işlenip geliştirildiği yer, Hindistan'dır. Burada doğan Budizm, tenâsühü kendi doktrininin temeli yapmıştır.[2]

Musevîlik ve Hıristiyanlık gibi büyük Monoteist dinlerce reddedilen tenâsüh inancı, İslâmiyet'te de kabul görmemiştir. Buna rağmen İslâm tarihinde muhtelif heterodoks mezhep ve tarikatlarda geniş çapta yer bulduğu görülmekte,[3] hattâ bunların bazılarının temel doktrinini teşkil ettiği müşahede olunmaktadır. Meselâ Ehl-i Hak (Aliilâhîlik) mezhebi, Yezidîlik, Nusayrîlik vs. böyledir. Türkiye'de ise özellikle Kızılbaşlık ve Bektaşîlik, bu inanca geniş yer verir.[4] Bu sebeple tenâsüh inancı elimizdeki menâkıbnâmelerde mühim bir mevki işgal eder.

*Menâkıbu'l-Kudsîye*'de Muhlis Paşa'nın vefatı anlatılırken, onun ağzından şu sözler nakledilir:

Belî hem bir dakı gelem bellü
Rum içinde ıyan olam bellü
Kimse bilmeye beni ille meğer
Beni ben bildürem beni bileler[5]
....................
Bize doğmuşıdı saâdet ayı
Getürün didi on yılı sayı

---

1 Bkz. "Métempsycose", *Dictionnaire des Symboles*. Bu konuda dinler tarihine ait muhtelif eserlerde bilgi mevcut olduğu gibi, ayrı kitaplar da yazılmıştır. Meselâ bunlar arasında şuna bakılabilir: J.Head-S.L. Cranston, *Reincarnation*, Londra, 1962.

2 Bareau, s.15.

3 İslâm tarihindeki tenâsüh inancına kısa bir bakış için bkz. Carca de Vaux, "Tanâsuh", *EI1*.

4 Bu konuda msl. bkz. Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektaşîlik ve Alevîlik*, II, 51-53, 231-240; Mélikoff, *Hacı Bektaş: Efsaneden Gerçeğe*, s.50-52. Bu konunun, Alevîlik-Bektaşîlik ile Ehl–i Haklar arasında karşılaştırılmalı bir şekilde şurada iyi işlendiğini belirtelim: M. van Bruinessen, *Kürtlük, Türklük, Alevîlik*, s.182-188.

5 *Menâkıb-Kud*, v. 65a.

On birinci yıl olacak varınuz
Tâ Arabkir'e sırrını görünüz[6]

Bu mısralarda anlatılmak istenen, Muhlis Paşa'nın, vefat ettikten on yıl sonra Rum diyarında Arabkir'de dünyaya geleceğidir, ki on yıl sonra burada oğlu Âşık Paşa doğmuştur. Nitekim aynı eserin Âşık Paşa ile ilgili kısmında

Dede'nün nakdi, Baba'nın genci
Muhlis'ün sırrı Hâcım eğlenci[7]

mısrâlarıyla, sıra ile, Dede Garkın, Baba İlyas ve Muhlis Paşa olarak görülen aynı ruhun Âşık Paşa'da yeniden zuhur ettiği bir kere daha açıkça ifade edilmiş bulunmaktadır. Bu sûretle *Menâkıbu'l-Kudsîye*'de Baba İlyas sülâlesinin usûl ve fürûundan gelen şeyhlerin hep aynı ruhun mazharları olduğu telâkkisi vurgulanmak istenmiştir.

*Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî*'de şöyle bir menkabe nakledilir: Hacı Bektaş'ın şeyhi Lokman-ı Perende'nin hacdan dönüşünü kutlamak üzere gelen Horasan Erenleri, o zaman henüz çocuk yaşta bulunan Hacı Bektaş'ın kerâmetlerine bir türlü inanmamaktadırlar. Çünkü kanaatlerince küçük bir çocuğun bu mertebede bulunmasına imkân yoktur. Bunun üzerine Hacı Bektaş, kendisinin aslında Şah yani Hz. Ali'nin sırrı olduğunu bildirmek zorunda kalır. Bu defa Horasan Erenleri Hz. Ali'nin biri avucunda, diğeri alnında iki yeşil beni bulunduğunu, eğer gerçekten dediği gibi ise bu nişanları göstermesini isterler. Hacı Bektaş derhal avucunu ve alnını açarak yeşil benleri gösterir. Gördükleri karşısında itiraz edemeyen erenler, onun hakikaten Hz. Ali'nin sırrı olduğunu, yani Hz. Ali'nin Hacı Bektaş'ın bedeninde yaşadığını anlarlar ve af dilerler.[8]

---

6 *A.g.e.*, v. 68a.

7 *A.g.e.*, v. 82a.

8 *Menâkıb-HBV*, s.7. Aynı menkabe ufak bir iki farkla *Vilâyetnâme-HS*'da da yer almaktadır. Burada Horasan Erenleri, Hz. Ali'nin alnında bir kara ben, sağ elinin ayasında bir yeşil ben ve sağ omuzunda bir başka ben olmak üzere üç alâmeti bulunduğundan bahsederler (bkz. s10-11).

Üçüncü önemli bir misal, *Vilâyetnâme-i Abdal Musa*'da bulunmaktadır. Eserin hemen başında yer alan bir pasajda, aynen şöyle denilmektedir: "Sultan Hacı Bektaş-ı Velî kuddise sirruh bir gün hayatında otururken mübarek nefsinden nutka gelûb ayıtdı: Yâ erenler! Genceli'de genc ay gibi doğam, adım Abdal Musa çağırdıram, didi, beni isteyen anda gelsün bulsun, didi. Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî vefat idicek Abdal Musa zuhura geldi..."[9] Yani burada Hacı Bektaş'ın ruhunun öldükten sonra Abdal Musa olarak tekrar dünyaya geldiği anlatılmaktadır.

*Vilâyetnâme-i Sultan Şucâuddîn*'de ise tenâsüh inancını yansıtan iki tipik menkabe vardır. Birincisine göre, Sultan bir gün abdallarıyla otururken onlara şöyle der: "Pirler Seyyid Gazi donunda iken burada peltek dillü kardaşlar ile kapışur iken pirlerün şunda bir altun sikke künk gibi geçüb dururdu. Hem bir altun maşraba ve bir altun üzengimiz kalub dururdu. Gelün, varalum, açalum." Bu söz üzerine dervişler söylenen yeri açıp Sultan'ın bahsettiği eşyayı bulurlar. Böylece şeyhlerinin çok zamanlar evvel aynı yerlerde, yani Eskişehir dolaylarında Seyyid Battal Gazi olarak yaşadığını, şimdi de Sultan Şucâuddîn'in bedeninde zuhur ettiğini anlamış olurlar.[10]

İkinci menkabe daha ilgi çekicidir. Bunda anlatıldığına göre, bir gün birisi Sultan'a, hiç kullanmadığı halde niçin elinde bir asâ başında bir frenk şapkası taşıdığını sorar. Sultan'ın asâ için verdiği cevap şudur: "*Köçeğüm, pirler Âdem donuyla cennetden çıkdığımızda Havva bizden nice gün ayrı düşdü. Havvayile girü buluşıcak bize vâhişlik eyledi. Hakk'un izniyile Cebrâil cennetden getürdü, virdi, Havva'yı terbiyet eylemek içün...*" Şapka hakkında ise şunları söyler: "*Pirler Ali donuyla gelüb şehid olduğumuzda deveyi yedüb cismimizi götürmeğe geldik... Olvakt yüzümüzde urduğumuz nikabdan, didi.*"[11]

Tenâsüh inancını aksettiren menkabelerin en fazla bulunduğu eser ise *Vilâyetnâme-i Otman Baba*'dır. Buradaki dikkate de-

---

9 *Vilâyetnâme-AM*, s.1-2.

10 *Vilâyetnâme-SŞ*, vv. 8a-9b.

11 *A.g.e.*, v. 12b.

ğer örneklerden bazılarını şöyle sıralayabiliriz: Eserde Otman Baba'yı tanıtırken şu ifadeler kullanılmaktadır: "*Tarih-i nebeviyyenin sekiz yüz otuz üç yılından sonra Rum vilâyetinde bir kutbulaktâb zâhir oldu ve dâvası bu idi kim Muhammed ve İsa ve Musa ve Âdem benem dir idi.*"[12]

Bir başka menkabede ise, Edirne'de münakaşa yaptığı birisine Otman Baba'nın şöyle hitap ettiği nakledilmiştir: "*Ol şehirlüye ayıtdı ki: Bak bire çirkin, gebe karınlu şehirlüsü! Yüz kere yüz bin yıldır ki ben bu milke gelürem, bir taşı bir taş üzerine komadum. Başınıza yıkılsun...*"[13]

Yine Edirne'de bir vesile ile münakaşa ettiği ahaliye şöyle bağırır: "*Ha zinhar bunu şöyle bilün ki ben ol istedüğünüz sırr-ı Muhammed'im ki ben size bu âleme rahmet eylemeğe geldim ve beni gören gözler var olsun.*"[14]

Bir başka menkabede anlatıldığına göre, Pravadi'de Mü'min Derviş adlı bir kadı şikâyet üzerine Otman Baba'nın beş abdalını hapse attırır. O gece şehrin beği İsa'nın ve kadının rüyasına giren Otman Baba, elinde Zülfikar, üstlerine hücum edip başlarını kesmek ister ve "*Benüm Hasan ve Hüseyin'lerimi niçün zindana salub habs itdinüz?*" diye bağırır. Bu rüya üzerine ertesi gün abdallar serbest bırakılır.[15] Burada da Otman Baba'nın Hz. Ali olduğu inancı vurgulanmak istenmiştir.

Buraya kaydedilecek son menkabe, Otman Baba'nın vaktiyle Sarı Saltık olarak yaşamış bulunmasıyla alâkalıdır. Otman Baba Rumeli'de Madra denilen bir kasabaya gelir ve bir dervişin evine misafir olur. Ancak bu derviş Otman Baba'nın velîliğine inanmamaktadır. Bunu kerâmet gücüyle bilen Baba, gece olunca çerağı söndürüp kapıyı kapatır; eline geçirdiği bir değ-

---

12 *Vilâyetnâme-OB*, v. 20a.

13 *A.g.e.*, v. 58b.

14 *A.g.e.*, v. 70a; krş. *Menâkıb-Kud*, 81a. Burada da Âşık Paşa'nın mısralarıyla Hz. Muhammed'in mazharı olduğu söylenmektedir.

Sevvumîn şöyleyidi hulkı ânun
Hakikat sırriyidi Mustafâ'nun

15 *Vilâyetnâme-OB*, v. 112b.

nekle dervişin tepesine yüklenir: "*Bak bire çirkin! Beni bilmedin ki Sarı Saltık didikleri server-i cihan ve maksud-ı insan benem...*" diye bağırır:[16] Aynı şekilde Dobruca'da da Sarı Saltık tekkesindeki dervişlere, Sarı Saltık'ın orada öldürdüğü rivâyet edilen ejderhayı hatırlatarak "*Bu ejderhayı... Sarı Saltık olub ben öldürdüm*" der.[17]

Menâkıbnâmelerde tenâsühle ilgili menkabeler şüphesiz bu zikredilenlerden ibaret değildir. Bunlar, bizce en tipik olanlarından seçilmiştir. Dikkat edilirse üç ana grupta toplanmaktadırlar:

a) Bir kısmında aynı ruhun Âdem Peygamber'den Hz. Muhammed'e kadar, sırayla bütün peygamberlerin, daha doğrusu büyük peygamberlerin bedeninde şekillendiği, kalıp değişik olmakla beraber hepsinde tek ruhun yaşayıp geldiği anlatılmaktadır. Sultan Şucâuddîn ve Otman Baba'nın bir kısım menkabeleri bu kabildendir. Bu inanç XV. yüzyılın ilk yarısından itibaren Kaygusuz Abdal'la başlayarak Bektaşî-Kızılbaş şiirinde de sık sık işlenmiştir. Meselâ Kaygusuz Abdal'ın

Geh olur âlemulesrar olursun
Gehî Ahmed gehî Haydar olursun
Gehî Âdem gehî Şît ü geh Eyyub
Gehî Musa olursun geh Şuayyub[18]

şeklindeki kıt'ası ile, XVII. yüzyılın ünlü Bektaşî şâiri Muhyiddîn Abdal'ın

Âdem'in sulbünden Şît olub geldim.
Nuh ile beraber tufana girdim
Bir zaman bu milke İbrahim oldum
Yapdım Beytullah'ı taş taşıdım ben[19]

---

16 *A.g.e.*, v. 56b.

17 *A.g.e.*, s.60a. Bu ejderha menkabesine aşağıda temas edilecektir.

18 Güzel, s.229.

19 Besim Atalay, *Bektaşîlik ve Edebiyatı*, İstanbul, 1340, s.76.

diye devam eden manzûmesi, tenâsüh inancının bu şeklinin yüzyıllar boyu tekrarlanan örneklerinden sadece ikisidir.

b) Hacı Bektaş'a ait menkabede ise, Hz. Ali'nin Hacı Bektaş olarak yeniden dünyaya geldiği belirtilmektedir. Bu inanca göre Hz. Ali'nin ruhu sırasıyla Bektaşîler'ce takdis olunan bütün büyük velîlerin bedeninde zuhur etmiştir, ki bunların başında menkabede görüldüğü üzere Hacı Bektaş'ın bizzat kendisi gelmektedir. Bektaşî şâiri Kul Hasan'ın şu kıt'ası da bunun bir başka ifadesidir:

Aslan olup yol üstünde oturan
Selman idi ana nergis getiren
Kendi cenâzesin kendi götüren
Hünkâr Hacı Bektaş, Ali kendidür[20]

Bu inanca göre Hz. Ali, Hacı Bektaş'tan sonra da başka büyük evliyânın bedeninde yaşamaya devam etmiş olup bu, kıyamete kadar sürüp gidecektir. Nitekim Bektaşîler ve Kızılbaşlar, Hz. Ali'nin birçok kalıplarda her devir ve zamanda yeryüzünde mutlaka mevcut olduğuna inanmaktadırlar.[21] Hattâ yukarıda Otman Baba'nın bir menkabesinde de görüldüğü üzere, Hz. Ali bu zatın vücûdunda yaşamıştır. Muhyiddîn Abdal'ın şu manzûmesi bu inancı yansıtıyor:

Ala gözlü Sultan Baba (Otman Baba)
Ulalardan ulusun sen
Yedi iklim dört köşeye
Arş'a Kürs'e dolusun sen

* * *

Yüzün gören yoksul bay olur
Kâfirler imana gelir

---

20 Öztelli, *Bektaşî Gülleri*, s.107.

21 Atalay, s.51.

Seni sevmeyenler n'olur
Şah-ı Kerem Ali'sin sen[22]

Hz. Ali'nin değişik kalıplarda yaşadığını gösteren bu inancı terennüm eden daha pek çok nefes vardır. Pir Sultan Abdal'ın

Pir Sultan'ım şu dünyaya
Dolu geldim dolu benim
Bilmeyenler bilsin beni
Ben Ali'yim, Ali benim[23]

kıt'ası ile Kul Hüseyin'in

Balım Sultan gerçek sırr-ı Ali'sin
Mü'minlerin kanadısın kolusun
Pirim Hünkâr Hacı Bektaş Velî'sin
Cansız duvarları yürüten meded[24]

diye sürüp giden nefesi, bu konuda çok güzel bir örnektir. Bu kıt'alarda da Hz. Ali'nin Pir Sultan Abdal veya Balım Sultan vücuduyla göründüğü açıkça ifade edilmektedir.

Bu iki tip tenâsüh inancında aslında gizli bir hulûl inancı da mevcuttur. Eğer dikkat edilirse yukarıda nakledilen nefeslerde bu gizli hulûl, yani Allah'ın insan vücuduna girmesi telâkkisi rahatlıkla sezilebilir.[25] Allah'ın Hz. Âdem'in yahut Hz. Ali'nin bedenine hulûl ettiği düşüncesinden hareketle Hz. Ali'nin zuhur ettiği her kalıpta gerçekte Allah'ın bulunduğu inancı telkin olunmak istenmektedir. Zaten Muhyiddîn Abdal'ın manzûmesindeki

---

22 Gölpınarlı, *Nefesler*, s.116.

23 Gölpınarlı-Boratav, *Pir Sultan Abdal*, s.98-99.

24 Gölpınarlı, *Nefesler*, s.56.

25 Aşağıda hulûl ile ilgili kısma bakılmalıdır.

Yedi iklim dört köşeye
Arş'a Kürs'e dolusun sen

mısrâları bunun açık bir ifadesinden başka bir şey değildir.

c) Üçüncü grubu teşkil eden Âşık Paşa, Abdal Musa, Sultan Şucâuddîn ve Otman Baba'ya ait menkabelerde ise, büyük bir velînin ruhunun başka büyük bir velî olarak yeni bir beden içinde yaşamaya devam etmesi şeklinde bir tenâsüh anlayışı ortaya konulmaktadır. Bu örneklerde Muhlis Paşa Âşık Paşa olarak; Hacı Bektaş Abdal Musa olarak; Seyyid Battal Gazi Sultan Şucâuddîn olarak ve nihayet Sarı Saltık Otman Baba olarak yeniden dünyaya gelmişlerdir. Bu tip tenâsüh inancının bir benzeri olan "dedenin veya babanın ruhunun torunda yahut evlâtta zuhur etmesi" telâkkisine, Âşık Paşa örneğinde olduğu gibi, *Menâkıb-ı Şeyh Bedreddîn*'de de rastlanmaktadır:

İki ata sırrı iyi din eri
Oğul oğlında zuhûr itdi giri
Seb'a-i seyyâre gibi pes bular
Bu cihana toğıban tolındılar[26]

Burada söylenen, Şeyh Bedreddîn'in dedesinin ve babasının ruhlarının, tıpkı Dede Ğarkın ve Baba İlyas'ın ruhlarının Muhlis Paşa'da, onunkinin de oğlu Âşık Paşa'da zuhur etmesi gibi, Şeyh Bedreddîn'in bedeninde zuhura gelmesidir.

Yukardan beri incelenmeye çalışılan örneklerde iki anahtar terim, tenâsüh inancını ifade eden kelimeler olarak dikkati topluyor. Bunlardan biri *don* kelimesidir. Seyyid Battal donu, Âdem donu, Ali donu vs. terkiplerde yer alan bu kelime, ruhun girdiği bedeni kastetmektedir. İran'da Ehl-i Haklar'da ruhun bu şekilde kalıptan kalıba girmesi *don-be-don* dolaşmak tarzında ifade edilmektedir.[27] Türkçede de *donuna girmek* biçi-

26 Bkz. *Şeyh Bedreddin Menâkıbı*, s.8.

27 Mélikoff, "*Le Problème Kızılbaş*", s.59.

minde kullanılmaktadır.[28] İkinci kelime, *sır* terimidir. *Ali sırrı, sırr-ı Muhammed, Ata sırrı* vs. terkiplerde geçen bu kelime ise, beden değiştiren ruhu belirtmekte olup Bektaşî-Kızılbaş metinlerinde çok sık geçer.

Metinlerde tenâsüh kavramının aya benzetilmesi de hayli ilgi uyandırmaktadır. Hacı Bektaş'ın "genç ay gibi doğması", aslında bu inancın veciz bir ifadesidir. Ayın hilâl şeklinden başlayarak zamanla dolunay halinde en olgun biçimine girip giderek kaybolması gibi, ruh da hilâl gibi bir bedende doğmakta, olgun yaşa gelmekte ve zamanı dolunca bedenin ölümüyle ondan çıkıp yepyeni bir başka bedende ortaya çıkmaktadır. Zahirde hangi biçimde görünürse görünsün ay aynı ay olduğu gibi, hangi bedene girerse girsin, ruh da aynı ruhtur.

Anadolu'nun fethinden sonra buraya yerleşen muhtelif Türk zümreleriyle birlikte geldiğine şüphe olmayan tenâsüh inancının, bu yeni ülkede daha o zamanlar özellikle göçebe çevrelerde yaygın olduğuna *Menâkıbu'l-Kudsîye* açık bir delildir. Çünkü tenâsüh inancının böyle bir eserde hem de kuvvetli bir tarzda işlenmesi için bunu kabul edecek yahut başka bir deyişle buna inanan geniş bir tabanın bulunması gerekir.

Zamanla Bektaşîlik ve daha başka tarikatların içinde iyice işlenen tenâsüh inancı bilhassa Kızılbaş zümrelerinde de temel inançlardan birini oluşturmuş, dolayısıyla Türk heterodoksisinin de ana unsurlarından birini teşkil etmiştir. Bundan dolayı XVI. yüzyılda Safevî propagandası, On iki İmam mezhebinde mevcut olmamasına, hattâ reddedilmesine rağmen,[29] tenâsüh inancını kuvvetle işlemeye özen göstermiş,[30] belki de bu propagandanın Anadolu'daki Türkmen çevrelerinde sağlam bir şekilde tutunmasında bunun önemli katkısı olmuştur. Şiirlerinde, bilindiği üzere Hatâyî mahlasını kullanan Şah İsmail'in

---

28 *Donuna girmek* deyimiyle bazen de métamorphose (peşpeşe değişik biçimler alma) kasdedilir. Aşağıda bu konuya da temas edilecektir.

29 Ebû Cafer Şeyh Sadûk, *Risâletu'l-itikadâtî'l-İmamiyye*, tercüme E. Ruhi Fığlalı, Ankara, 1978, s.66, 70.

30 Mélikoff, s.50.

divanı incelendiğinde, tenâsühün çok önemli bir yer tuttuğu ve ustaca işlendiği görülecektir. Aşağıya örnek alınan şu üç kıt'a bunu rahatça meydana koyacak niteliktedir:

Hatâyî'm teslim et özün ustâda
Elinde Zülfikar hem ehli gazâ
Binbir dondan baş gösterdi Murtazâ
Bir mürşid belinden geldik eyvallah[31]

* * *

Hatâyî'yem al atlıyam
Sözü şekerden datlıyam
Murtazâ Alî zatlıyam
Gaziler, deyin Şah benem[32]

* * *

Ezelden aşk ile divâne geldim
Yerim meyhânedir mestâne geldim
Hezârân dona girdim ben dolandım
Bugün hasm ile ben meydâne geldim[33]

Buraya kadar anlatılınaya çalışılan tenâsüh inancı, aslında bu konuda Bektaşî ve Kızılbaşlar'da mevcut telâkkinin tamamı değildir. Ele alınan örneklerde bu inancın bir cephesi, yani ruhun insandan, insana geçişi aksettirilmektedir. Oysa bu inancın bütününde bir de insan ruhunun hayvana, bitkiye veya cansız bir maddeye intikali söz konusudur. Meselâ bugün Tahtacılar'da ve Kızılbaş Kürtler'de tenâsüh inancı bütün cepheleriyle yaşamaktadır. Tahtacılar'da, iyi bir insanın ruhunun, öldükten sonra başka bir insan bedeninde, kötü bir insanın ruhunun ise kötülüğünün derecesine göre bir hayvan bedeninde cezasını tamamlayıncaya kadar hayatını devam ettirece-

---

31 Bkz. *Hatâyî Divanı*, nşr. S. N. Ergun, İstanbul, 1961, s.53.

32 Gölpınarlı, *Nefesler*, s.90.

33 *Hatâyî Divanı*, s.157.

ğine inanılmaktadır.[34] Kızılbaş Kürtler'de de, Hak Muhammed Ali'ye[35] iman edip de mürşide ikrar vermeyenler, dünyaya meyledip insanlara fenalık yapanlar, öldüklerinde hayvan donuna girip azap görürler.[36]

Anadolu'daki muhtelif Kızılbaş zümrelerinde (Çepniler, Tahtacılar, Yörükler, Sıraçlar) tenâsüh inancının değişik cephelerini sergileyen pek çok örnek bulmak mümkündür. Söz konusu inancın özellikle heterodoks kesimdeki Türkler'de bu derece kuvvetle yerleşmesi, dedenin veya babanın ruhunun torun veya evlâtta zuhuruna ait misallere dikkat edilirse, atalar kültü ile yakından ilgili görünüyor. Bu itibarla daha İslâm öncesi devirde Budizm kanalıyla Türkler'e giren tenâsüh inancının, atalar kültü ile kolayca bağdaşan bir nitelik taşıması sebebiyle tutunduğunu söylemek herhalde mümkündür.

Bazı araştırıcılar, özellikle hayvan kalıbına girme telâkkisini göz önüne alarak Türkler'deki tenâsüh inancını Totemizm'e bağlamakta ve bunun çok derin izler bırakarak Şamanizm'in en kuvvetli unsurlarından biri haline geldiğini söylemektedirler.[37] Fakat yukarıda sergilenen örnekler ve bunların tahlili, söz konusu inancın temelinde Totemizm'i görmeye yarayacak hiçbir ipucu verecek durumda değildir. Bu itibarla büyük bir çoğunluğun da haklı olarak kabul ettiği gibi, Türkler'deki tenâsüh inancının kaynağı Budizm'dir.

Budizm'deki tenâsüh inancı biraz yakından incelenecek olursa, aradaki büyük yakınlığı kolayca görmek kabildir. Üstelik dünya üzerinde tenâsüh inancını doktrininin temeli yapmış ikinci bir din bulunmadığını da hatırdan uzak tutmamalıdır.

---

34 Roux, *Traditions*, s.350-351. Bu telâkkinin hayvanlara kötü muamele edilmesine engel olmak gibi bir fayda sağladığı da gerçektir.

35 Bektaşîlik ve Kızılbaşlıkta ulûhiyet telâkkisi bu üçlü terimle ifade olunmaktadır. Bu yüzden bu meselede Hıristiyanlık etkisini arayanlar olmuşsa da, bu zâhirî bir benzerliktir. Çünkü mahiyeti tamamıyla farklıdır. Bu konudaki birtakım mütâlaalar için J. K. Birge'nin *The Bektashi Order of Dervishes*'ine (Londra, 1937) bakılmalıdır.

36 Msl. bkz. Fırat, s.59.

37 Msl. bkz. Eröz, s.396-397.

Daha XI. yüzyılda dünya dinleri üstünde derin araştırmalar yapmış el-Birûnî ve XII. yüzyılın ünlü âlimi Şehristanî, Budizm'in bu özelliğine dikkati çekmişlerdir.[38] Buna ek olarak, VI. yüzyıldan itibaren Göktürkler ve daha sonra da Uygurlar arasında uzun zaman Budizm'in mevcûdiyeti de düşünülürse, Türkler'deki tenâsüh inancına başka bir kaynak aramak fuzulîdir.

Budizm üzerinde yapılan çalışmalar, gerçekte bu inancın Buda'nın yaşadığı devirden çok eski zamanlarda Hindistan'da mevcut olduğunu ortaya çıkarmıştır. Kesin olarak tarihlendirilemeyecek bir devirden beri bu ülkede, insanların öldükten sonra başka insanların, Tanrıların, cinlerin, hattâ hayvanların, bitki veya cansız varlıkların kalıbında yeniden doğacaklarına inanılmaktaydı. Buda'dan önce Brahmanlar bu *inancı* benimsemişler ve işlemişlerdir. Budizm teşekkül ederken, eski Hint inançlarından bir kısmını kendi bünyesine aldığı biliniyordu, ki tenâsüh de bunlardan biriydi.[39] Ancak Budizm bunu daha da geliştirip sistemleştirmiştir.

Budizm'in tenâsüh telâkkisine göre ruhun, ölümden sonra başka bir cesede girmesi kaçınılmazdır. O halde iyi işler yapan kimseler asla ölümden korkmamalıdır. Ancak kötülük işleyenler için durum farklıdır; çünkü onlar kalıp değiştirirken insan bedenine değil, her seferinde biri ötekinden kötü hayvan kalıbına girmek sûretiyle cezâlandırılacaktır.[40]

---

38 El-Birûnî, *Kitabu't-Tahkik mâ li'l-Hind*, Londra, 1887, s.24; Şehristanî, II, 225. İslâm müelliflerinin, eski Yunan'da Pythagor'cular arasında da tenâsühün mevcudiyetini bildikleri halde bu inancın beşiği olarak Hindistan'ı görmeleri dikkate değer. Bunun sebebi herhalde, bu inancın Hindistan'da çok daha eskiden yayılmış olduğunun tespiti olsa gerektir.

39 Bareau, s.15.

40 Ruben, s.32, 34, Budizm'de tenâsüh inancını işleyen pek çok Budist menkabe vardır. Bir örnek olmak üzere, adı geçen eserin 11 ve 23. sayfalarıyla, E. Chavannes'in Çinceden *Contes et Légendes du Bouddhisme Chinois* adıyla tercüme ettiği menkabe koleksiyonunun 64, 100 ve 133-134. sayfalarına bakılabilir. Bu menkabelerde öldükten sonra insan veya ilâh, fil, köpek vs. hayvanların kalıbında yeniden dünyaya gelen rahiplerin, tüccarların ve değişik mesleklerden daha birçok kimselerin hikâyesi anlatılır. Bu gibi menkabelerin Uygurlarda da çok yayıldığına ve bunları ihtiva eden metinlerin elde mevcut bulunduğuna giriş kısmında temas edilmişti.

Budizm'deki bu inancın, sade Türkler ve onların yaşadığı yerlerde değil, İran'da ve bu arada Maniheizm'in teşekkülünde önemli ölçüde payı bulunduğu, yapılan araştırmalarla ortaya çıkmaktadır.[41] Ancak bu gerçek bilindikten sonradır ki, Mezopotamya ve İran'da, Maniheizm'in eskiden hâkim olduğu bölgelerde İslâmî devirde ortaya çıkan bazı aşırı Şîî fırkalarda mevcut tenâsüh inancının mahiyetini anlamak mümkün olabilir. Bu inancın Arap Şîîliğine yabancı oluşu ve sadece belirtilen sahalarda eski İran kültürü etkisiyle teşekkül eden aşırı fırkalarda bulunuşu da bu görüşü doğrular. Bu konuda mezhepler tarihî kaynakları yeterli ipuçları ihtiva etmektedirler. Abdulkahir el-Bağdadî ve Ibn Hazm'ın bildirdiğine göre, Sebeiyye, Hâbıtiyye, Râvendiyye fırkalarının temel doktrinleri tenâsühe dayanıyordu. Bunlara göre insanlar işledikleri iyilik veya kötülüklere bakılarak öldükten sonra değişik kalıplarda hayatlarını sürdüreceklerdi.[42] Bu üç fırkadan başka, Hâşimiyye, Rizâmiyye ve Kâmiliyye fırkaları da aynı şekilde tenâsühe istinad etmekteydi.[43] Ayrıca İsmailîler ve Nusayrîler arasında, hattâ Yezidîler'de de bu inancın mevcûdiyeti birçok örnekleriyle biliniyor.[44]

Bunlardan Kâmiliyye'nin tenâsüh telâkkisi, *nesh, mesh, fesh* ve *resh* biçimindeki dörtlü kademesiyle aynen Bektaşîler'deki telâkkiye benzemektedir.[45] Bu itibarla Bektaşî menkabelerindeki, dolayısıyla Bektaşîlik'teki tenâsüh telâkkisinde, vaktiyle Orta Asya'daki Budist tesiri dikkate almak gerektiği kadar, adı geçen fırkalardaki inançlar da göz önüne alınırsa, Maniheist etkileri de hesaba katmak yerinde olacaktır sanıyoruz.

---

41 Bu konuda meselâ bkz. Peuch, *Le Manichéisme*, s.522.

42 el-Bağdadî, s.272, 275-276; İbn Hazm, *Kitabu'l-Fasl fi-l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Kahire, 1321, I, 90-91, 92.

43 Şehristanî, I, 151-152.

44 De Vaux, "Tanâsuh", *EI1*.

45 Şehristanî, I, 175. Bektaşîlerdeki tenâsüh inancı da aynen böyledir (bkz. İ. Mesut Erişen - Kemal Samancıgil, *Bektaşîlik ve Alevîlik Tarihi*, İstanbul, 1966, s.134).

Bugün İran'da Ehl-i Haklar'da tenâsüh inancının, zikredilen eski aşırı fırkaların mîrası olarak kuvvetle yaşadığını görüyoruz. Bunlara göre insan ruhunun tekâmülü, sürekli *don* değiştirmeye, yani *don-be-don* dolaşmaya bağlıdır.[46] Bu, biraz Bektaşîlik'teki *devir* nazariyesine benzemekle beraber *devir* değildir. Zira *devir*de, insan ruhunun daha ilk yaratılışta cansız varlıklara, onlardan bitkilere, bitkilerden hayvanlara, hayvanlardan da insanlara intikal sûretiyle en yüksek yaratılış biçimine doğru bir gelişme söz konusudur.[47] B. Ögel, *devir* nazariyesinin Uygurlar'da da mevcudiyetini tespit etmekle, Bektaşîlik'teki bu inancın menşeine, dolayısıyla Budizm'le ilişkisine işarette bulunmaktadır.[48]

## Hulûl (Enkarnasyon) İnancı

Türk heterodoksisinin temel inançlarından biri de, hulûl, yani, Allah'ın insan bedenine girmesi inancıdır.[49] Bununla beraber, kaynaklarımızda bu inancı yansıtan sadece iki menkabe vardır. Bunlardan biri, yine *Menâkıbu'l-Kudsîye*'de, öteki *Vilâyetnâme-i Otman Baba*'dadır. Hulûl inancının sade bu ikisinde

---

46 Muhammed Mukri, "L'Idée de l'incarnation chez les Ahl-i Haqq", *Akten des XXIV. Internationalen Orientalistenkongress* (München, 1957), Wiesbaden, 1959, s.178; Mélikoff, "Le Problème Kızılbaş", s.58-59; ayrıca bkz. Mecid Musazâde, *Şia Mezhebi İçinde Hulûl ve Tenâsüh*, basılmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, 1973, s.59-60.

47 Devir ve tenâsüh farkı meselesi için bkz. Birge, s.120-122, 130; Gölpınarlı, *Nefesler*, s.69-72.

48 Ögel, *Türk Mitolojisi*, I, 488-489. Yazar, Uygurlar'daki devir telâkkisine, Budizm'deki *samsâra* kelimesinden bozma *sansar* veya *sangsar* denildiğini ve bunun bir tekerleğin dönüşüne benzetildiğini söylemektedir. Aynı inancın Anadolu'da heterodoks Türkler arasında da devam ettiğini en güzel bir biçimde, Kaygusuz Abdal'ın olduğu söylenen şu sözler ifade etmektedir: "Biz de bu kârhaneyi seyretmek istedik, padişah-ı âlem dileğimizi kabul edip bize insan donu giydirip dünyaya gönderdi... Nice bin kerre dürlü yakalardan baş gösterdim... nice bin sûretlerden göründüm" (bkz. Güzel, s.125).

49 İslâm dünyasında hulûl inancının genel mahiyeti için bkz. "Hulûl", *EI2* (Bu madde *EI1*'deki L. Massignon'un yazdığı maddenin G. C. Anavati tarafından tamamlanmış şeklidir).

yer alıp ötekilerde bulunmamasının sebebi herhalde, uzun asırlardan beri Sünnî Müslümanlık anlayışının kuvvetle hâkim olduğu Anadolu'da, bu anlayışın temeli olan tevhid akidesine taban tabana zıt, kamufle edilmesi güç bir inanç oluşu olsa gerektir. Nitekim söz konusu iki menkabede de kamufle bir tarzda ortaya konulmuştur.

*Menâkıbu'l-Kudsîye*'de Âşık Paşa'dan bahseden kısımda onun üstün vasıfları anlatılırken şu sözler yer almaktadır:

Çünki takdir var idi ezelî
Gör ki ne kıldı lûtf-u Lem Yezelî
Diledi kudretin kıla zâhir
Mâlum ola habîs ger tâhir
Diledi kendûyi kıla mâlum
Âdemî sûretin kılur merkûm[50]

Yani Cenab-ı Hak kendi kudretinin açığa çıkması ve insanlar tarafından tanınması için insan şeklinde görünmeyi uygun bulmuştur. İlk bakışta, Allah'ın, tanınmak için insanları yaratmaya karar verdiği ve bu sebeple Hz. Âdem'i kendi sûretinde yarattığı şeklindeki İslâmî telâkkiyi imâ ediyor intibaını uyandırabilir. Fakat, yukarıya alınan bu sözler, yer aldığı metinle birlikte mütâlaa edilecek olursa, o zaman bahis konusu yapılanın, âdetâ Âşık Paşa olduğu intibâı uyanıyor. Nitekim biraz aşağıda Âşık Paşa için

Mazhar-ı Hak muzhır-ı kudret
Nokta-i ilm merkez-i hikmet[51]

sıfatları kullanılarak Âşık Paşa'nın sanki Cenab-ı Hakk'ın zuhur ettiği beden olduğu anlatılmak istenmiştir.[52]

---

50 *Menâkıb-Kud*, v. 81a.

51 *A.g.e.*, v. 81b.

52 Bektaşîliğe hulûl inancının ancak XV. yüzyılda Hurûfîler tarafından sokulduğunu ileri sürenler vardır (msl. bkz. Clément Huart, "Hurûfiya", *EI1*). Halbu-

Hulûl inancıyla ilgili asıl çarpıcı ifadeler *Vilâyetnâme-i Otman Baba*'da bulunmaktadır. Burada nakledildiğine göre, Otman Baba, Turnacı Baba adında bir şeyhin tekkesine uğramış ve misafir olmuştur. "Çün ol Turnacı Baba ol kân-ı pür-haşmeti görüb müşahede eyledi. Gördü kim ol Elest Bezmi'nde ve âleminde ruhlara hitab eden sırr-ı hakikat ve zât-ı bîmisal ol kân-ı âlicenâbın yüzi ve gönlünde tecellî eylemiş. Dahî nazarında secde-i izzet birle nâz ü niyaz eyledi."[53] Yani cisim olarak yaratılmadan önce ruhlar âleminde insanlara "Ben sizin rabbiniz değil miyim?" şeklinde hitap edip onlardan "Evet, rabbimizsin" cevabını alan Allah'ın[54] Otman Baba'da tecelli ettiğini gören Turnacı Baba, önünde secde yapmıştı. Zaten müridleri de hep Otman Baba'ya *Sırr-ı Yezdan* diye hitap ediyorlardı.[55] Bir defasında, Varna kadısı tarafından tutuklanan müridlerine "*Korkman, korkman kim boynuzlu koyundan boynuzsuz koyunun hakkını alıverici dest-i kudret benim*" diye tesellî vermiş ve gerçekten de onları kurtarmıştı.[56] Bir başka seferinde Otman Baba, bütün müridleriyle tutuklanıp İstanbul'a getirilerek Fatih'in emriyle Kılıç Manastırı'na (muhtemelen bugünkü Kalenderhâne Camii) hapsedilmişti. Kadıasker Otman Baba'ya: "*Babacığım, Tanrı'yı bilirmüsün?*" diye sormuş, o da "*Şimdi Tanrı ile söyleşür gelirim*" cevabını vermişti. Kadıasker "*Gel imdi ol söyleşdiğin Tanrı'yı bana göster*" demesi üzerine Otman Baba kendini gösterip şöyle bağırmıştı: "*Ya bu söyleyen kimdir?*"[57] Bu sözlerin açıkça ifade ettiği üzere Otman Baba Al-

---

ki XIV. yüzyılın ikinci yarısında yazılan *Menâkıbu'l-Kudsîye*'de hulûl inancının yer alması, bunun çok daha eski bir geleneğinin bulunduğunu gösterir. Elvan Çelebi hitap ettiği zümrelerin yabancı olmadığı bir inancı dile getirmekten başka bir şey yapmıyordu. O halde bu inancın Bektaşîliğe sonradan girdiğini değil, daha teşekkülü sırasında mevcut olduğunu düşünmenin daha doğru olacağını sanıyoruz.

53 *Vilâyetnâme-OB*, v. 65a.

54 Bkz. Kur'an-ı Kerim, *el-A'râf*, 172.

55 *Vilâyetnâme-OB*, v. 108a-b.

56 *A.g.e.*, vv. 96b-97a.

57 *A.g.e.*, v. 164b.

lah'ın kendine hulûl ettiğini belirtmek istiyordu. Zaten gittiği her yerde kendinin ve müridlerinin tutuklanması da hep bu yüzdendi.

Tarihte zaman zaman Mısır firavunları gibi, bizzat Tanrı oldukları fikrini taşıyanlar görülmüş, ama bunlar, kendi varlıklarından ayrı bir Tanrı'nın kendi bedenlerine girdiği inancına kail olmamışlardır. Dolayısıyla hulûl inancının, Tanrı'nın insan olarak düşünülmesi demek olan antropomorfizmle bir alâkası yoktur. Hulûl inancı biraz incelendiğinde Budizm ve Zerdüştîlik'le yakın ilgisinin bulunduğu görülür. Budist menkabeler, Buda'nın insan olmadan, yahut insan kılığında doğmadan önce, Veda panteonunu teşkil eden otuz üç Tanrı'dan biri olarak semâda yaşadığını; sonra bir ara kendisini bildirmek için yeryüzüne inmek istediğini; bunun için de *Şuddhodana* ailesinin bir çocuğu olarak doğmaya karar verdiğini naklederler.[58] Bir başka menkabe, Büyük Tanrı Vişnu'nun daha önce semâda yaşadığını, fakat diğer Tanrıların, yeryüzündeki şeytanların bütün iyi kuvvetleri yendiklerini kendisine bildirmeleri üzerine, onları cezâlandırmak için yeryüzüne indiğini bildirir. Vişnu'nun bunu yapabilmesi için, insan olarak doğması gerekmektedir. Bu sebeple o, bir savaşçı âilenin çocuğuna hulûl eder.[59]

Zerdüştîlik'te de buna benzer bir durum vardır. Esasen modern araştırmalar, geniş çapta Hind-İran inançlarının hâkim bulunduğu bir muhit olan bugünkü Afganistan denilen bölgede doktrinini geliştiren Zerdüşt'ün, Budist unsurlardan bir kısmını kendi sistemine aldığını göstermektedir.[60] Zerdüşt hakkındaki en eski dinî metinler, onun doğuşunu hikâye eden tipik sahnelerle doludur. Birer ilâhî şeklinde bu sahnelerin tasvirleri, Zerdüşt'ün doğuşunu bir Tanrı'nın doğuşu olarak terennüm etmektedirler. Zerdüşt, âdetâ, ortaya koyduğu inançların merkezini teşkil eden Ahura Mazda'nın yeryüzüne inmiş

58 Ruben, s.51.

59 *A.g.e.*, aynı yerde.

60 Msl. bkz. Widengren, s.97.

insan timsâli kabul edilmektedir.[61]

Durum böyle olunca, İran ve Mâverâünnehir'de Abbasîler zamanında teşekkül eden Beyâniyye, Cenâhiyye, Nümeyriyye, Hulmâniyye ve Rizâmiyye gibi, eski Zerdüştî çevrelerden kaynaklanan aşırı Şîî fırkalardaki hulûl inancını anlamak mümkün olmaktadır. Bu fırkaların hepsi de hulûl esasına dayanmakta olup Allah'ın Âdem Peygamber'den sırayla büyük peygamberlere, sonra Hz. Ali'ye, ondan Beyân b. Sem'ân'a (*Beyâniyye* mezhebi); yahut Hz. Ali ve sonra evlâdına (*Cenâhiyye* mezhebi); yahut Hz. Ali'den evlâdına, ondan Cafer-i Sadık'a, ondan Ebu'l-Hattab el-Esedî'ye (*Hattâbiyye* mezhebi) hulûlü gibi birbirinden az farklı telâkkilere sahiptir.[62] Meşhur Mukanna'ın da, Allah'ın kendisine hulûl ettiğine inandığını biliyoruz. Mukanna'a göre Allah önce Hz. Âdem olarak yeryüzünde görünmüş, sonra Nuh Peygamber'e hulûl etmiş, ondan sırasıyla bütün büyük peygamberler vasıtasıyla Hz. Muhammed'e kadar gelmiştir. Hz. Muhammed'den Hz. Ali'ye hulûl eden Allah, sırayla evlâdına ve nihayet Ebû Müslim Horasanî'ye geçerek onun bedeninde yaşamış, en son olarak da kendi vücuduna hulûl etmişti.[63]

Mukanna'nın bu telâkkisi ile yukarıda Otman Baba'nın sözleri,[64] Kaygusuz Abdal ve Muhyiddîn Abdal'ın nefesleri[65] arasındaki yakınlık hattâ aynîlik sezilmeyecek gibi değildir. XV. yüzyıldan günümüze kadar manzûm Bektaşî ve Kızılbaş ne-

---

61 *A.g.e.*, s.120-122.

62 Msl. bkz. el-Bağdadî, s.255-259. Söz konusu fırkaların bu inançlarına dair daha geniş bilgi için gösterilen sayfalara bakılmalıdır. Burada şunu da belirtmek gerekir ki, *el-Fark, el-Milel* vs. kaynaklarda IX-X. yüzyılın ünlü mutasavvıflarından Hallâc-ı Mansur'un da hulûl itikadıyla ittiham edildiğini ve yukarıda sayılan fırkalarla aynı tasnife tâbi tutularak hulûliyye başlığı altında incelendiğini görüyoruz. Hallâc-ı Mansur hakkında bu konuda zıt görüşler bulunduğu, bazılarınca kâfir addedilirken, daha sonraki kuşaklarca ehl-i tevhid ve gerçek bir mutasavvıf sayıldığı mâlumdur.

63 El-Bağdadî, s.225.

64 Bkz. yukarıda s.148.

65 Bkz. yukarıda s.138.

feslerinde bu fikirlerin defalarca terennüm olunduğunu görüyoruz.

Hulûl İnancı Kaygusuz Abdal'dan sonra en açık ve seçik bir biçimde Şah İsmail Hatâyî'nin nefeslerinde ifadesini bulmuştur. Meselâ o bir nefesinde

Lâ fetâ illâ Ali şanında olmuştur nüzûl
Hadd içinde sikke vü dinarsın sen yâ Ali
Evvel ü Ahir de sensin Zâhir ü Bâtın da sen
Akl-ı Evvel'den hüveydâ yarsın sen yâ Ali[66]

derken Hz. Ali'nin ulûhiyetini,

Yer yoğiken gök yoğiken ta ezelden var idim
Gevherin yek dânesinden ilerü perkâr idim
Gevheri âb eyledim tuttu cihanı ser be-ser
İns ü cinni Arş u Kürs'i yaradan Settar idim
Girdim âdem donuna sırrımı kimse bilmedi
Men o beytullah içinde ta ezelden var idim[67]

mısrâlarıyla da, ondan sonra Allah'ın kendi bedeninde cesetlendiğini anlatıyordu. Bektaşî ve Kızılbaş şiirinde en çok Hz. Ali'nin, ondan sonra da Hacı Bektaş'ın ulûhiyyetinin terennüm edildiği görülür. Meselâ Pir Sultan Abdal'ın

Gafil kaldır şu gönlünden gümânı
Bu mülkün sahibi Ali değil mi
Yaratmıştır on sekiz bin âlemi
Rızıkları veren Ali değil mi[68]

kıt'ası ile Virânî'nin

---

66 *Hatâyî Divanı*, s.150.

67 *A.g.e.*, s.156.

68 Öztelli, *Pir Sultan Abdal*, s.94.

Ezel Ebed Ali derim
Düşdüm meded Ali derim
Yokdur aded Ali derim
Ali Ali Ali Ali

* * *

Evvel O'dur Âhir O'dur
Bâtın O'dur Zâhir O'dur
Tayyib Ol'dur Tâhir Ol
Ali Ali Ali Ali[69]

şeklinde devam eden manzûmesi, bu şiirlerin en açık olanlarından sayılabilir. Hacı Bektaş'ın ulûhiyyetinin de aynı açıklıkla ifade edildiği görülür. Şâiri meçhul şu nefes bu bakımdan hayli ilgiye değer:

Pirim Hünkâr Hacı Bektaş Velî'sin
Cümlenin muradın verici sensin
Gümanım yok şek getirmem Ali'sin
Mü'minin namazı orucu sensin

* * *

Kızı oğlan etdin böyle velîsin
İsmin âlemlerde gezer dolusun
Abdal Musa Sultan, Kızıl Deli'sin
Münkiri kahredip kırıcı sensin

* * *

Nuru vardır Muhammed'in nurunda
İkisi bir oldu Ali sırrında
Sırat'da Mizan'da Mahşer gününde
Âleme suali sorucu sensin[70]

69 Atalay, s.83.

70 *A.g.e.*, s.62.

Perişan Baba adlı şâirin şu iki kıt'ası da aşağı yukarı aynı meâldedir:

Evvel gelip Ali olan
Sonra gelip Velî (Hacı Bektaş) olan
Ebedî Ezelî olan
Hak Muhammed Ali Hak'dır
Hacı Bektaş Velî Hak'dır

Perişan pes ol ebed kâm
Nefes bulsun bunda temam
Evvel Âhir vesselâm
Hak Muhammed Ali Hak'dır
Hacı Bektaş Velî Hak'dır[71]

Ayin-i Cem'lerde okunan nefeslerde ulûhiyyeti terennüm olunan yalnızca Hz. Ali ve Hacı Bektaş değildir. Hacı Bektaş'tan sonra Bektaşî evliyâsı arasına giren belli başlı büyük şahsiyetlerin de ulûhiyyetleri ifade edilmiştir ki, tenâsüh inancı bahsinde nakledilen Muhyiddîn Abdal'ın Otman Baba hakkındaki nefesi bunun en güzel örneklerinden biridir.

Bütün bu menkabe ve nefeslerden bir sonuç çıkarılmak istenirse görülecek olan şudur: Ana inanç, Allah'ın önce Âdem Peygamber olarak yeryüzünde göründüğü, sonra sırasıyla öteki büyük peygamberlerin (Şit, İdris, Nuh, İbrahim vs.) bedenlerine hulûl ederek en son Hz. Muhammed'de zuhura geldiğidir. Hz. Muhammed'den Hz. Ali'ye, ondan evlâdına hulûl eden Allah, daha sonra Şîîlik tarihinin büyük isimlerini dolaşmış ve Hacı Bektaş'a gelmiştir. Hacı Bektaş'tan sonra ise, Bektaşîliğin takdis ettiği bütün büyük evliyâyı dolaşarak onların vücudlarına hulûl etmiştir.[72] Bu hüviyetiyle bu telâkkiye *tecessüd*, yani Allah'ın bir insan vücudunda cesetlenmesi de denilebilir. Otman Baba'nın sözleri tam bir *tecessüd* ifadesidir.

---

71 Samancıgil, s.149.

72 Bektaşîlikteki hulûl inancının Hz. Ali ile ilgisi hakkında bkz. Birge, 131, 134-

Hulûl inancının İran'da Ehl-i Haklar'da da Anadolu'dakine benzer niteliklere sahip bulunduğu görülmektedir.[73] Ehl-i Haklar'a göre, Cenab-ı Hak tanınmamaktan sıkıntı duyan bir Tanrı'dır. Tanınmayı istediği için çeşitli çehrelerde görünmek arzusundadır. Bu sebeple bazan, Hz. İsa gibi bâkire bir anneden, bazan Fatıma b. Esed gibi görünüşte Ebû Talib'in karısı olan bir kadından Hz. Ali olarak doğar. Doğuşu daima fevkalâdeliklerle doludur.[74] Anlaşıldığı üzere, Allah'ın ruhu her insanın bedenine hulûl etmez. Onun hulûl edeceği bedenin hem maddî hem mânevî bakımdan her türlü noksan, kusur ve kötülüklerden arınmış olması lâzımdır. Böyle insanlar az olduğu için tam hulûl ancak Hz. Ali'de olmuştur.[75]

Allah bir bedene hulûl edeceği zaman, dört büyük melek (Cebrâil, Mikâil, İsrâfil, Azrâil) bu ideal bedeni aramaya koyulurlar. Sonunda birtakım işaretlerden o bedenin barındığı ev bulunur. Böylece Allah o evde doğacak çocuğa hulûl eder.[76] Ehl-i Haklar bu sûretle Allah'ın girdiği o vücûda *Şah-mihman* veya *Hudâ-mihman,* yani Allah'ı misafir eden beden adını vermektedirler.[77] Bazan Allah Hz. Ali'de olduğu gibi bütün hüviyetiyle bir bedene hulûl etmeyebilir. Bu takdirde ya fiilleri ile, ya sıfatları ile veya zâtı ile tecellî eder. Ama bunların üçünün bir arada bulunduğu bir beden Hz. Ali'den sonra gelmeyecek-

---

140. Günümüzde Bektaşî veya Kızılbaşlar arasında tenâsüh ve hulûl inancının eskiden olduğu gibi tam hüviyetiyle devam ettiğini söylemek zordur. Bu inançlar çeşitli fikir çevreleriyle pek teması olmayan halk arasında muhafaza edilmekle beraber, aydın kesimde tevil edilerek günümüz telâkkilerine uydurulmaya çalışıldığı gözden kaçmaz. Eskiden bazı mutasavvıfların, Allah'ın nurunun güzel yüzlü insanlarda tecellî eylediğine inandıklarını biliyoruz. Hattâ bazılarının bunu hulûle kadar vardırdıkları da mâlumdur. Böyle bir hulûl inancının *Hulmâniyye* mezhebi mensupları arasında da bulunduğu anlaşılıyor (bkz. el-Bağdadî, s.259).

73 Bu konuda bkz. Bruinessen, *Kürtlük, Türklük, Alevîlik*, s.166-176..

74 Mukri, s.497. Krş. yukarıda Buda hakkında nakledilen menkabe (Ruben, s.51) ve Zerdüşt'ün doğuşuna dair ifadeler (bkz. Widengren, s.120-122).

75 Musazâde, s.57; krş. Ruben, s.51.

76 Musazâde, s.60-61.

77 Mukri, s.498.

tir.[78] Bu itibarla, Hz. Ali'den sonra Allah'ın hulûl ettiği hiçbir beden tam hulûle mazhar olmuş değildir.

## Şekil (Don) Değiştirme (Metamorfoz)

Eskiçağ insanının kafasında yeryüzünde mevcut her cisim, her madde, bir kuvvetin taşıyıcısıdır. Ayrı görünseler de, neviler arasında esasta yine de birtakım benzerlikler vardır. Bu benzerlikler, aralarında bazı şekil değişikliklerine yol açarlar. O halde bir cisim birden fazla görünüşler altında tezahür edebilir; bir insan, hayvan veya bitki, yahut bir eşya biçimine girebilir.[79] Fakat bu görünüşte değişik şekiller geçici olup o cismin asıl mahiyetini değiştirmezler.[80]

İşte dünyanın birçok yerinde meydana gelen efsâneler, masallar ve menkabelerde yer alan şekil değiştirme motifini inceleyen araştırıcılar, bu motifin insan şuurunun altından ve yaratıcı gücünden çıkan arzuların ifadesinden ibaret olduğunu ileri sürüyorlar ve henüz benliğini bütünüyle hazmedememiş, ferdîleşme yolunda bir şahsiyetin hüviyet sembolü olarak yorumluyorlar.[81] Bu yüzden pek çok efsâne ve masalda, insan veya hayvan olan insanlara rastlanır. Bu bakımdan şekil değiştirmenin en çok göze çarpan motiflerden biri olduğu rahatça söylenebilir.[82]

Şekil değiştirme genellikle üstün bir güç (yerine göre Allah, sihirbaz, cadı, evliyâ) tarafından, ya yapılan bir iyiliğe karşılık mükâfat veya kötülüğe cezâ olarak gerçekleştirilmektedir.[83] Çoğu defa bu motifle, bir ağacın, hayvanın yahut cansız bir

---

78 Musazâde, s.56. Ehl-i Haklar'daki bu hulûl inancı üzerinde daha geniş bilgi zikredilen bu iki eserde vardır.

79 Roux, *Faune*, s.235-236.

80 Bkz. "Métamorphose", *Dictionnaire des Symboles*.

81 *A.g.e.*, aynı yerde.

82 *A.g.e.*, aynı yerde; Boratav, *Türk Folkloru*, s.76; Saim Sakaoğlu, *Anadolu Türk Efsânelerinde Taş Kesilme Motifi*, Ankara, 1980, s.28-29.

83 "Métamorphose", *Dictionnaire des Symboles*; Sakaoğlu, aynı yerde.

nesnenin şimdiki haline nasıl geldiği açıklanmaya çalışılır.[84] Şekil değiştirmeyi ifade için Türk menkabe, masal ve efsânelerinde *donuna girmek* deyiminin kullanıldığı görülür: *Geyik donuna girmek* (geyik olmak), *güvercin donuna girmek* (güvercin olmak) gibi.

Eldeki menâkıbnâmelerde de don değiştirmenin pek çok misali bulunmaktadır. Bunların hemen tamamı hayvan şekline girme biçimini yansıtmaktadır. İçlerinde büyük çoğunluğu geyik ve kuş şekline girme ile alâkalı olup pek az bir kısmı da başka bir hayvanın donuna girme tarzındadır.

### *Geyik veya Geyik Cinsinden Bir Hayvanın Şekline Girme*

Bu motifle ilgili üç tane menkabe vardır. Bunlardan ilkinde anlatıldığına göre, Hacım Sultan bir gün, Beğce ve Habib Hacı adındaki iki velî ile Seyyid Battal Gazi'nin mezarını ziyârete giderler. Bulduk çayırı denilen yere vardıklarında Hacım Sultan cezbeye gelip coşar. Yanındakiler niçin öyle yaptığını sorduklarında "Seyyid'in ruhu bizi karşılamaya çıktı" cevabını verir ve eliyle kırı gösterir. Beğce ve Habib Hacı gösterilen yere baktıklarında bir sığının uzaklaştığını görürler; o anda sığın âniden kaybolur.[85]

İkinci menkabe, Kaygusuz Abdal'ın, şeyhi Abdal Musa'ya nasıl mürid olduğunu anlatan ve Bektaşîler arasında çok tanınan bir hikâyedir. Rivâyete göre bir gün Alâiye beğinin oğlu Gaybî Beğ adamlarıyla ava çıkar. Bir ara güzel bir âhu görerek peşine düşer ve adamlarından ayrılır. Bir müddet kovaladıktan sonra ön bacağının yanından onu okla yaralamayı başarır. Fakat âhu koşmaya devam ederek Abdal Musa'nın tekkesinden

---

84 Boratav, *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*, İstanbul, 1978, 3. baskı, s.109; Sakaoğlu, s.31. Bu motifi işleyen pek çok Türk efsâne ve masalı mevcut olup, daha önce adları zikredilen koleksiyonlarda bulunmaktadır. Roux Türk inançlarındaki şekil değiştirme konusunu oldukça geniş bir biçimde incelemiştir (bkz. *Faune*, s.227-252).

85 *Menâkıb-HBV*, s.85.

içeri girer ve kaybolur. Gaybî Beğ atıyla peşinden gelir ve dervişlerden kovaladığı âhuyu ister. Dervişler görmediklerini söyleyip bir de şeyhlerine başvurmasını bildirirler. Gaybî Beğ, meydan denilen salona girer ve Abdal Musa'yı postunda otururken bulur. Kendisine durumu anlatır Abdal Musa cübbesini yukarı kaldırır ve koltuğunun altına saplanmış oku gösterir. Bu manzaradan şaşkına dönen Gaybî Beğ, yaraladığı âhunun gerçekte Abdal Musa olduğunu anlar ve bağışlanmasını diler; ayrıca müridliğe kabulünü ister.[86] İşte böylece, Gaybî Beğ Abdal Musa'ya mürid olur.

Üçüncü ve son menkabe Sultan Şucâuddîn'e aittir. Bir gün Acem erenlerinden Baba Hâkî adıyla meşhur biri abdallarıyla Şeyhe mürid olmak üzere Rum'a doğru yola koyulur. Yolları bir çöle düşer. Tam çölün ortasında ilerlerken âni bir fırtına çıkar, yönlerini şaşırırlar. Yorgunluktan ve ümitsizlikten tükenmiş bir haldeyken, birden yanlarında yorgun tavırlı bir geyik peyda olur. Dervişler onu yakalayıp etini yemek amacıyla boğazına bir kuşak bağlarlar. Ama geyik silkinip az öteye kaçar. Tekrar yakalarlar, yine kurtulur. Bu şekilde uğraşırken bir köyün yanına kadar geldiklerinin farkına varırlar. O sırada kovaladıkları geyik kayboluverir. Bunu gören müridler ve Baba Hâkî, erenlerden birinin kendilerini kurtarmak için geyik donuna girerek böyle yaptığını anlarlar. Nice zaman sonra Rum'a gelip Sultan Şucâuddîn'e misafir olurlar. Yemekten sonra Sultan, Baba'ya başlarına geleni o söylemeden bir bir anlatır ve geyiği yakalamak için kullandıkları kuşağı çıkarıp önlerine atar. O zaman Baba Ḫâkî ve abdalları, kendilerini çölde fırtınadan kurtaran ve köyün yolunu gösteren geyiğin Sultan Şucâuddîn olduğunu anlarlar ve toptan müridi olurlar.[87]

Dikkat edilirse özetle yukarıya alınan şu üç menkabede ortak bir nokta vardır ki, o da geyik şekline girmiş velîlerin yol göstericilikleridir. Özellikle son ikisinde geyikler, kendilerini avlamak isteyenleri mistik yola götüren bir kılavuz (initiateur) ro-

---

86 *Menâkıb-KB*, s. 1-4.

87 *Vilâyetnâme-SŞ*, vv. 6b-7b.

lündedirler. İkinci menkabede Gaybî Beğ, üçüncüde Hâkî Baba ve abdalları, geyik kılığına girerek onları kendilerine çeken Abdal Musa yahut Sultan Şucâuddîn'in müridi olmuşlardır.

*Tezkiretu'l-Evliyâ*'da da bu mahiyette bir menkabenin yer aldığı görülüyor. Burada kahraman, ilk devir ünlü sûfîtlerden İbrahim b. Edhem'dir. Bir gün askerleriyle sarayından ayrılıp sahrâya çıkar. Kafasındaki düşüncelerin etkisiyle onlardan ayrıldığının farkına varmaz. Kendine geldiğinde yalnız olduğunu görür. Tam o esnâda "uyan!" diye bir ses duyar, fakat aldırış etmeyip yoluna devam eder. İkinci defa aynı sesi işitir. Üçüncü defa da aynı şeyi duyunca etrafına bakıp sesin sahibini araştırırken karşısında bir ceylân durduğunu görür. Ceylân dile gelerek "Beni sen avlayasın diye gönderdiler sanma! Sen beni avlayamazsın. Bunun için mi yaratıldın?" der ve kaybolur. O zaman İbrahim b. Edhem gördüğünün gerçek bir ceylân olmadığını ve kendini ikaza geldiğini anlar ve padişahlıktan vazgeçerek tasavvufa sulûk eder.[88]

Bazı Hıristiyan azizlerine de benzer menkabelerin izafe edildiği görülür. Bunlardan biri, kızkardeşi cüzam hastalığına tutulan ve bir türlü tedavi edilemeyen mecûsî Prens Behnam'ın Mar Mattai adında tabib rahibi aramasına dairdir. Prens, yerini kimsenin bilmediği rahibi, arkadaşlarıyla avlandığı bir sırada önüne çıkan geyiği kovalamak sûretiyle bulmuştur. Rahibin oturduğu manastıra gelince geyik kaybolur. Sonra prens kızkardeşini getirip iyileştirir; her ikisi de Hıristiyan olurlar.[89]

Kaygusuz Abdal'ınkine oldukça benzeyen bu menkabeden başka, İbrahim b. Edhem'inkinin hemen hemen aynı olan başka bir menkabe daha vardır. Saint Hubert de Liège'e ait bu menkabeye göre, adı geçen daha önce avcılık yapmaktadır. Bir gün avlanırken karşısına boynuzları arasında haç taşıyan

---

88 Attar, I, 87. Aynı menkabe Mevlânâ'nın *Fîhi mâ fîh*'ine de alınmış olup (bkz. tercüme Meliha Ambarcıoğlu, İstanbul, 1974, 4 baskı, s.248-249) şu dikkate değer sözle biter: "O ceylan avlamak istedi, ama yüce Tanrı onu bir ceylanla avladı."

89 Barhebraeus, *Abu'l-Farac Tarihi*, tercüme Ö. R. Doğrul, Ankara, 1945, önsöz, s.55. Menkabenin tafsilatı için buraya bakılmalıdır.

bir geyik çıkarak konuşmuş, kendisinin Hz. İsa olduğunu söylemiştir. Bunu gören ve avcılıktan vazgeçen Hubert, hemen Hıristiyan olmuş ve zamanla avcıların azizi mertebesine yükselmiştir.[90]

Aslında bu menkabenin Saint Hubert'e değil, Hacı Bektaş'tan az önce Orta Anadolu'da yaşamış Saint Eustatius'a ait olduğu, XV. yüzyılda Saint Hubert'e mal edildiği belirtiliyor.[91] Hattâ Hasluck, esasında bu menkabenin Saint Eustatius'a bile aidiyetinin kabul edilemeyeceğini, zira Hacı Bektaş'a ait oluşunun daha kuvvetle muhtemel bulunduğunu söylemektedir. Ona göre Hacı Bektaş'ın buna çok benzer bir menkabesi vardır; üstelik bu tip menkabeler Hıristiyan azizlerinin karakterlerine zıt bir nitelik arzetmektedir.[92] Roux da bu fikri teyid ederek Hıristiyan azizlerine mal edilen bu menkabelerin Türkler'in Anadolu'ya gelişlerinden daha eski olmadıklarını, hayvanlarla ilgili bu tip inançların Orta Asya'da temel inançlardan olduğunu söyler.[93]

Roux bu inançların Şamanizm'le alâkalı olduğu kanaatindedir. Ona göre Şamanizm'in hâkim olduğu eski Orta Asya topraklarında hayvanların iktisadî hayattaki önemli rolü Şamanizm'e de yansımıştır. Şamanların yaptığı hemen her âyinde mutlaka hayvan yer almaktadır. Bir bakıma Şaman, insan-hayvandır. Düşman ruhlara karşı hayvan kılığına girerek savaşır; gökyüzüne yaptığı seyahati hayvanlar aracılığıyla yapar. Bu itibarla geyik kılığına giren Türk dervişlerinin bu menkabeleri Şamanizm'le ilgilidir; Budizm'le alâkasını düşünmek çok uzaklara gitmek olur.[94]

Bu konuyu en iyi inceleyenlerden biri olan Saadet Çağatay ise aksi görüşü ileri sürmekte, hattâ meselenin Budizm'le il-

---

90 Hasluck, *Bektaşîlik Tedkikleri*, s.63; Saadet Çağatay, "Karaçay Halk Edebiyatında Avcı Bineger", *Fuad Köprülü Armağanı*, İstanbul, 1953, s.97.

91 *A.g.m.*, aynı yerde; Roux, *Traditions*, s.284.

92 Hasluck, aynı yerde.

93 Roux, s.285.

94 *A.g.e.*, aynı yerde.

gisini örneklerle ortaya koymaktadır. Çağatay, Müslüman ve Hıristiyan menkabelerindeki geyik şekline girme motifinin temelinde Buda'nın menkabelerini görmektedir.[95] Gerçekten bir karşılaştırma yapıldığında aradaki benzerlik derhal göze çarpmaktadır. Meselâ Uygurca bir *câtaka* (menkabe) mecmuasında Buda'ya ait şöyle bir hikâye anlatılmaktadır: Adamları, Saketa Kralı Kosala için büyük bir bahçe yaptırmışlar ve içine bir sürü ceylân koymuşlardır. Bunlardan birisi de Buda'dır, ama kimse farkında değildir. Buda kendi arzusuyla gösterişli bir ceylân olarak krala görünür. Maksadı onun dikkatini çekerek kendini avlatmak ve bu sûretle bahçesinden yediği otların minnet borcunu ödemektir. Ama kral bu güzel ceylânı vurmaya kıyamaz ve bir daha av yapmayacağına tövbe eder.[96]

Bir başka menkabe de şudur: Kral Dantipâla bir gün ormanda gezerken kalabalık bir ceylân sürüsüyle karşılaşır ve peşlerine düşer. Ceylânlardan biri Buda'dan başkası değildir. Ötekilerini kurtarmak için kendini fedaya karar verir ve sürüden ayrılarak başka bir yöne koşar. Bu gösterişli ceylânı avlamak üzere Kral Dantipâla peşine düşer. Biraz uzaklaşınca ceylân durur ve dile gelerek yaptığı işin doğru olmadığını, canlıları öldürmemesi gerektiğini krala söyler. Buna kızan kral hemen kılıcıyla ceylân'ın (Buda) kafasını kesmeye yeltenirse de kolu kırılarak yere düşer; yer yarılıp kralı yutar.[97]

Uygurlar'ın Budizm'i kabul ettikleri sırada Uygurca'ya çevrilmiş bu eski Budist menkabelerin, yukarıya aldığımız Müslüman ve Hıristiyan menkabelerinin prototiplerini teşkil ettiğini söylemek fazla hayalperestlik olmasa gerektir. Bunu destekleyecek bir başka husus da, S. Çağatay'ın Karaçay halk edebiyatında tespit ettiği "Avcı Bineger ve geyik" hikâyesidir. Bu hikâyede Bineger adında amansız bir avcının geyikler ilâhının kızı

95 Çağatay, *a.g.m.*, s.97; aynı yazar, "Türk Halk Edebiyatında Geyiğe Dair Bazı Motifler", *TDAY*, 1956, s.157, 158, 164.

96 Ruben, s.13.

97 *A.g.e.*, s.13-14.

olan dişi bir geyiği yakalamak istemesi sonucu tıpkı Kral Dantipâla gibi ölümü bahis konusudur.[98]

Geyiğin, Kaygusuz Abdal ve Baba Hâkî menkabelerinde olduğu gibi yol gösterici rolünü vurgulayan Budist menşe'li bazı Orta Asya Türk masalları B. Ögel tarafından nakledilmiştir. Bunlardan bir Güney Sibirya masalında, önüne çıkan geyiği kovalayan bir bahadırdan söz edilir. Geyiği süre süre bir dağın önüne gelen bahadır, açılan dağdan içeri giren geyiğin peşinden dalar. Az sonra geyik kaybolur ve bahadırın karşısına Yedi-Tanrı (Kuday) çıkar.[99] Yine Ögel'in naklettiği benzer bir Altay masalında da, aynı motif işlenmiştir.[100] Bu motifin, *Dede Korkut Kitabı*'nda ve XIII. yüzyıldan itibaren Anadolu'da teşekkül eden dinî ve destanî edebiyatta da bol bol kullanıldığına şahit oluyoruz.[101]

XIII-XIV. yüzyılda yazılmış anonim bir Türkçe tefsirde bile, Buda'ya ait Dantipâla menkabesinin az farkla Hz. Muhammed ve Hz. Hamza arasında geçen tarihî bir hâdiseye uyarlandığı görülmektedir. Anlatıldığına göre, Hz. Hamza evde iken kâfirler Hz. Muhammed'e işkence etmeye başlarlar. O sırada Hz. Hamza önüne çıkan bir geyiği kovalamaktadır. Bir ara geyik dile gelerek kendisini kovalamaktan vazgeçmesini, Mekke'ye dönmesini, orada kendisine ihtiyaç olduğunu ihtar eder. Bunun üzerine şehre dönen Hz. Hamza durumu görür ve işkencecileri cezâlandırır.[102]

Eski harfli taş basması Mevlid nüshalarında bulunan ve gü-

---

98 Hikâyenin orijinal metni ve tercümesi için bkz. Çağatay, "Avcı Bineger", s.103-108. Aynı makalenin 93-95. sayfalarında hikâyenin Dantipâla menkabesi ile karşılaştırması yer almaktadır. Dantipâla menkabesinin (câtaka) aslı, Gabain-Müller, *Uigurica IV*, s.32-40'ta bulunmaktadır.

99 Ögel, *Türk Mitolojisi*, I, 24.

100 *A.g.e.*, I, 582-583. Masalın aslı, Radloff'un meşhur *Proben* koleksiyonunda bulunmaktadır (I, 312-315).

101 Meselâ Bamsı Beyrek hikâyesi için bkz. *Dede Korkut Kitabı*, s.29.

102 Çağatay, "Geyiğe Dair Bazı Motifler", s.153-154. Bahis konusu anonim tefsir için bkz. A. İnan, "Eski Türkçe Üç Kur'ân Tercümesi", *Türk Dili*, Mart 1952, sayı 6.

nümüzde de halk arasında sevilerek okunan *Hikâye-i Geyik* başlıklı yüz beyitlik mesnevînin de aynı mahiyette olduğu görülür. Burada, dağda iki yavrusu olan ve insafsız bir avcı tarafından tuzağa düşürülen bir geyiğin Hz. Muhammed'den yardım istemesi işlenir. Peygamber, yavrularını doyurup geldikten sonra kâfir avcıya teslim olmak isteğinde bulunan geyiğe kefil olur. Dağa gidip yavrularını getirerek Hz. Muhammed'e emanet eden geyik, avcıya teslim olur. Fakat durumu görerek insafa gelen avcı hem geyiği serbest bırakır, hem de Müslümanlığı kabul eder.[103] Bu hikâyenin, karnında yavrusu olan bir ceylânı avcıdan kurtarmak için kendini feda eden Buda'nın anlatıldığı Kral Brahmadotta câtakasıyla ilgisi S. Çağatay tarafından incelenmiş, aynı geyik hikâyesinin Kazakça manzum bir varyantı ile de karşılaştırılmıştır.[104]

Bunlardan başka Anadolu'da teşekkül eden lâdinî destânî roman, efsâne ve masallarda da aynı motif kuvvetle yer etmiştir. Meselâ Battal Gazi'nin babası Hüseyin Gazi'nin avda bir geyiği rastlaması, bunu takip ede ede bir kaleye gelmesi ve burada başından geçenler hikâye edilir.[105] Buradakinden az farklı bir efsâne yine Hüseyin Gazi hakkında Malatya'da anlatılır.[106] Bu konuda son bir misal olarak Ziya Gökalp'in nazına çektiği meşhur *Ala Geyik* masalını zikretmek mümkündür.[107] Bütün bu zikredilen ve benzerlerinin bulunması her zaman için kolay olan örnekler, bahis konusu motifin Türkler tarafından İslâm öncesi ve sonrası devirde ne ölçüde benimsendiğini ve ne kadar geniş bir sahaya yayıldığını göstermeye yeterlidir sanıyoruz.

Eldeki örneklerde iki ana konunun hâkim olduğu müşâhede edilmektedir:

---

103 *Hikâye-i Mevlidü'n-Nebî*, İstanbul, 1311, s.28-32.

104 Çağatay, *Avcı Bineger*, s.95-96; aynı yazar, "Geyiğe Dair Bazı Motifler", s.157-158. Kazakça geyik hikâyesinin aslı, yine *Proben*, III, 665-670'te bulunmaktadır.

105 *Menâkıb-ı Seyyid Battal Gazi*, I, 8-9; VI, 24.

106 Metin için bkz. Önder, *Şehirden Şehire*, I, 134.

107 Masalın tam metni için bkz. F. Abdullah Tansel, *Ziya Gökalp Külliyatı: Şiirler ve Masallar*, Ankara, 1952, s.52-54.

a) Mânevî yüce bir şahsiyetin, doğru yolda olmayanları iyiliğe sevketmek için geyik şekline girerek kılavuzluk yapması,

b) Geyik şekline girmiş bu yüce şahsiyetin îkazını kabul etmeyenlerin felâkete uğraması.

Şu iki nokta, İslâm evliyâsına ait geyikli menkabelerin Buda câtakalarıyla bir menşe'li olduğunu rahatça ortaya koyması itibariyle, bunların Şamanizm'le değil, Budizm'le ilgisini göstermektedir. Yine bütün bunlar bir önemli hususu daha meydana çıkarmaktadır ki, o da geyiğin İslâmî devirde hem Orta Asya'da hem de Anadolu'da evliyâlık mefhumu ile sıkı alâkasıdır.

Bu alâkanın teşekkülünde ana faktörün, Budist câtakalardaki Buda-Geyik münasebeti olduğu anlaşılıyor. Budist Türkler Müslümanlığa geçtikten sonra Buda yerine Müslüman evliyâyı ikame etmişlerdir. Bazan geyik-evliyâ arasındaki bu sıkı bağ, örneklerde görüldüğü şekilde birbirinin kılığına girme tarzında olduğu gibi, bazan da ikisi arasında çok yakın bir dostluk biçiminde tezâhür etmiştir. Şifahî ve yazılı menkabelerde bu hususu açıklayan pek çok misal vardır. Meselâ, Ahmed-i Yesevî'nin halifelerinden Hakim Ata'nın meçhul mezarı Hoca Celâluddîn'in gördüğü rüya sonucu, geyikler sayesinde bulunmuştur. Adı geçen, araştırmaları sırasında bir ağacın etrafında gece sabaha kadar geyiklerin zikrettiklerini görmüş ve mezarın orası olduğunu anlamıştır.[108]

Rivayete göre Melâmetîliğin ünlü temsilcilerinden Ebû Hafs el-Haddad (öl.878) bir gün sahrâda dostlarıyla bulunduğu esnâda dağdan bir ceylân gelmiş ve şeyhin vücuduna başını yaslayıp kalmıştır.[109] Kâzerûnîyye tarikatının kurucusu Şeyh Ebû İshak Kâzerûnî (öl.1034) de yine dostlarıyla otururken bir ceylân gelmiş ve doğruca Ebû İshak'ın yanına geçip diz çökmüştür.[110]

---

108 Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s.77, not 8.

109 Attar, I, 324. Bu zat hakkında bkz. Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, İstanbul, 1931, s.5-6.

110 Attar, II, 296. Ebû İshak Kâzerûnî hakkında bkz. Köprülü, "Ebû İshak Kâzerûnî ve Anadolu'da İshakî-Kâzerûnî Dervişleri", *Belleten*, XXXIII (1960), s.225-232.

*Menâkıb-ı Tâcü'l-Arifîn Seyyid Ebu'l-Vefâ*'da anlatıldığına göre, şeyhin önde gelen halifelerinden Ramazan Mecnun da, dağlardaki bütün geyiklere söz geçirebilmekte, onlara dediğini yaptırabilmektedir.[111] Bunlara benzer bir misal de *Menâkıbu'l-Kudsîye*'de mevcuttur. Burada da, Baba İlyas'la Anadolu'ya gelen Dede Ğarkın halifelerinden Aynu'd-Devle'nin, yolda dağlardan geçerken etrafına geyiklerin toplandığından söz edilir.[112] Son bir ilgi çekici misal, Geyikli Baba'ya dairdir. Osmanlı Devleti'nin kuruluşuna da adı karışan bu tanınmış Türkmen şeyhinin dağlarda geyiklerle dolaştığı, onların sütüyle beslenip icabında kendilerini yük ve binek hayvanı olarak kullandığına dair muhtelif kaynaklarda rivayetler yer almaktadır.[113] "Geyiklere merkeb-i evliyâ (evliyânın bineği) derler" atasözü[114] halk arasında *geyik-evliyâ* münasebetinin telâkki tarzını gösteren bir ifade biçimidir.

Hacı Bektaş'ın, tarikat mensubu biri tarafından yapılan ve aslı halen Hacıbektaş'taki müzede bulunan meşhur resminde, kucağında bir karacanın durduğu görülür. Anadolu'nun birçok yerinde karacalı Bektaşî veya Kızılbaş evliyâsı vardır, ki Karaca Ahmed Sultan bunlardan biridir.[115] Büyük Kızılbaş de-

---

111 Bkz. *Menâkıb-ı Tâcü'l-Arifîn Seyyid Ebu'l-Vefâ*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, nr.3427, v. 56b.

112 *Menâkıb-Kud*, v. 12b.

113 Bu menkabe ve Geyikli Baba hakkında Oruç Beğ, Âşıkpaşazâde ve Neşrî'nin tarihleri ile, Solakzâde ve Âlî'nin umûmî tarihlerinde bilgi vardır. Ayrıca, *Nefehâtu'l-Üns*, *Terceme-i Şakayık*, *Güldeste-i Riyaz-ı İrfan* ve benzeri tasavvufî ve umûmî biyografik kaynaklarda önemli kayıtlar bulunur. Köprülü ve Gölpınarlı da zaman zaman bazı eser ve makalelerinde kendisinden bahsetmişlerdir.

114 Boratav, *Türk Folkloru*, s.71.

115 Öztelli, "Eski İnançların Bugünkü İzleri", *I. Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*, Ankara, 1976, IV, 245-246. Karaca Ahmet için bkz. *Menâkıb-HBV*, s.18-20; *Saltıknâme*, v. 261a; *Terceme-i Şakayık*, s.33; *Kunhu'l-Ahbar*, V. 62. Bu konuda bir de amatör bir araştırma yayımlanmıştır: Mehmet Yaman, *Karaca Ahmed Sultan Hazretleri*, İstanbul, 1974. Karaca Ahmet'in çift sürerken iki geyik koştuğuna dair bir şifâhi menkabe için bkz. Tanyu, *Adak Yerleri*, s.143.

delerinden ve velîlerinden sayılan Hasan Dede'nin de geyiklerle haşir neşir olduğu, yanına tuz alarak dağlara çekilip geyiklere tuz yalattığı rivâyet edilir.[116] Koyun Baba da aynı şekilde geyiklerle sık sık bir arada görülür ve onlara sırtlarında taş taşıtırmış.[117] Mınıç kasabası yakınlarında türbesi bulunduğu söylenen, Toroslar'da Elbeyli aşiretinden çıkma Bozgeyikli Dede'nin bu lâkabı da, anlaşıldığı gibi geyiklerle ünsiyetinden ileri gelmektedir.[118] Nihayet Pir Sultan Abdal'ın şu kıt'ası Kızılbaş dedelerinin geyiklerle münasebeti hakkındaki inancın bir başka ifadesidir:

Haberim duyarsın geyikler ile
Yaramı sararsın şehidler ile
Kırk yıl dağda gezdim geyikler ile
Dost senin derdinden ben yana yana[119]

Bektaşî ve Kızılbaş evliyâsı kadar olmamakla beraber, bazı Sünnî evliyânın da geyiklerle ilgisine dair rivayetler vardır. Meselâ Kayseri yakınlarındaki Hasandağı'na adını veren Hasan Baba'nın Kayseri'de imamlık yaptığı, halkı bir türlü doğru yola sokamadığı için dağlara çıktığı, orada geyikler ve ceylânlarla konuşurken görüldüğü anlatılır.[120]

Geyik ve evliyâ mefhumu arasındaki bu râbıtadan başka, Yörükler'de geyiğin bolluk ve bereketle de ilgisi bulunduğu tespit olunmuş, Yörükler'in malları ve çocuklarının sayısının, aşiretin yaşadığı yerdeki geyiklerin sayısının artması veya ek-

---

116 Benekay, s.29-30.

117 Önder, *Şehirden Şehire*, II, 40-41. Koyun Baba için bkz. F. Babinger, "Koyun Baba", *EI1*.

118 Ali Rıza Yalgın, *Cenupta Türkmen Oymakları*, Ankara, 1977, 2. baskı, I, 33-35; Tanyu, s.297.

119 Gölpınarlı-Boratav, s.123.

120 Önder, *Anadolu Efsâneleri*, s.83-84. Tanyu da Anadolu'da gezdiği birçok türbede geyik boynuzu bulunduğunu kaydediyor (*Adak Yerleri*, s.143, 155, 157-158), ki evliyâ-geyik bağlantısını sergilemesi açısından gerçekten dikkate değer bir durumdur.

silmesi ile ilgili kabul edildiği görülmüştür.[121] Roux bunu Orta Asya'daki eski telâkkilere bağlıyor.[122] Geyiğin uğurlu bir hayvan olduğuna, dolayısıyla kötü gözden, nazardan koruyucu bir vasfı bulunduğuna Tahtacı ve Yörükler'de olduğu gibi,[123] Anadolu'nun hemen her tarafında inanılmaktadır. Bu yüzden geyik boynuzunun nazarlık olarak kullanıldığı da bilinmektedir. Ayrıca Kızılbaşlığın temel âyinlerinden biri olan musâhiplik âyininde, musâhip adaylarının üstü bir geyik postuyla örtülüyordu.[124]

İşte bütün bunlar ve benzeri uygulamalar, geyiğin bilhassa Bektaşî ve Kızılbaş zümrelerinde mukaddes bir hayvan kabul edilmesiyle alâkadardır. Temelinde hiç şüphesiz Buda-geyik münasebetinden geliştirilen evliyâ-geyik ilişkisi bulunan bu telâkki, Anadolu'da ortaya çıkmış olmayıp İslâm öncesine dayanmaktadır. Bu inancın sonucu, geyiğin avlanması kesinlikle yasaklanmış görünüyor. Bütün Tahtacı ve Yörük aşiretlerinde, geyik vuran avcıların başlarına mutlaka bir felâket geleceği inancının mevcûdiyeti dikkati çekiyor ve bu konuda sayısız olaylar naklediliyor.[125]

---

121 Roux, *Traditions*, s.283-284. Geyiğin bu şekilde bolluk ve bereket timsali sayılmasına Amerika Kızılderililerinde de rastlanmaktadır (bkz. "Cerf", *Dictionnaire des Symboles)*.

122 Roux, aynı yerde.

123 *A.g.e.*, s.281.

124 Osman Bayatlı, *Bergama'da Alevî Gelini ve İnançları*, İzmir, 1957, s.22.

125 Msl. bkz. Benekay, s.28; Roux, s.279-280; Boratav, *Türk Folkloru*, s.71; Öztelli, *Eski İnançlar...*, s.245. Bu son ikisinde anlatıldığına göre, bir avcı dişi geyiklere ateş etmiş, fakat eli kurumuştur (krş, yukarıda Kral Dantipâla Câtakası). Avcılar geyik vurdukları zaman dağlar deprem olur gibi sallanırmış. Samsun Alaçam havalisinde de, avcılar avladıkları geyiğin etinden komşulara dağıtmazlarsa uğursuzluk olur inancı vardır. Özellikle bu inancı, geyiğin vurulması dolayısıyla zuhur edecek bir felâketin yükünü eti alanlarla paylaşmak arzusunun bir tezâhürü olarak görmek mümkündür. Hatâyî'nin aşağıdaki nefesi de, aslında bir evliyâ olan geyiği avlayanların felâkete uğrayacağı inancının güzel bir ifadesidir (bkz. Gölpınarlı, *Nefesler*, s.244):

Sana derim sana *geyik erenler*
Bize sevda sana dalga verenler
Dilerim Mevlâ'dan onmaz vuranlar
Kaçma benden kaçma avcı değilim

Geyiğin mukaddes tanınmasını ve avlanma yasağını dikkate alan bazı araştırıcılar, bu durumu eski Türkler'deki Totemist inançlara bağlarlar.[126] Fakat vaktiyle F. Köprülü'nün haklı olarak işaret ettiği gibi, eski Türk inançlarında hayvanlarla ilgili her motifi, mahiyetini hesaba katmadan Totemizm'e mal etmek doğru değildir.[127] Bir defa gerek eski Türkler gerekse Anadolu Türkleri arasında -özellikle Kızılbaş zümrelerde- şu veya bu vesileyle mukaddes tanınan her hayvanın avlama yasağına konu olduğunu söylemek zordur.[128] Eğer her mukaddes hayvanın Totemizm'le ilgisi bulunsaydı, öteki hayvanlar için de aynı avlama yasağının bahis konusu olması gerekirdi. Ayrıca Totemizm'in en bâriz esasının, hayvanın, o toteme bağlı klan ferdlerinin atası idiğine inanılması olduğu unutulmamalıdır.[129] Halbuki eski Türkler'de geyiğe dair hayli efsâne ve masal bulunmasına rağmen,[130] bunların hiçbirinde Türkler'in geyikten türediğine ait ufak bir ipucuna rastlanmaması dikkate şayandır.[131] Meşhur ongunların da Totemizm'deki mânasıyla ata kabul edilmediği ve totem kavramıyla ilgisi bulunmadığı mâlumdur.[132] Bu itibarla geyik avlama yasağının ve bu yasakla ilgili inançların kökünün, Totemizm'den çok Budizm'de olduğunu gördüğümüz evliyâ-geyik bağlantısı ile alâ-

---

126 Roux, s.286; Eröz, s.397 vd. Bedri Noyan da Bektaşîlik'te geyikle birlikte mukaddes tanınan hayvanları Totemizm'e bağlamaktadır (bkz. "Bektaşîlik'te Dokunulmayan Hayvanlar", *TFAD*, sayı 279, Ekim 1972, s.6438).

127 Bkz. "Ortazaman Türk Devletlerinde Hukûkî Sembollerdeki Motifler", *THİTM*, II (1939), s.34, not 3.

128 Meselâ kurt, turna ve diğerleri için geyiktekine benzer bir av yasağı bahis konusu değildir.

129 Msl. bkz. Mensching, s.33-39.

130 Ögel, *Türk Mitolojisi*, I, 568-569, 570; Muzaffer Uyguner, "Çocukları Emziren Ana Geyik Efsânesi Üzerine", *TFAD*, sayı 267, Ekim 1971, s.6104.

131 Ögel, I, 570. Yalnız Cengiz Han'ın atasının yüksek Tanrı'nın takdiriyle yaratılmış bir bozkurt, eşinin de beyaz bir dişi geyik olduğuna dair bir Moğol efsânesinin varlığını biliyoruz (bkz. *Moğollar'ın Gizli Tarihi*, tercüme A. Temir, Ankara, 1948, s.3). Bununla beraber beyaz dişi geyiğin Moğollar'da totem sayıldığını gösteren hiçbir tarihî kayda tesadüf olunmamıştır.

132 Bkz. giriş kısmı, s.22.

kalı bulunduğunu kabul etmek daha inandırıcı olacaktır.

Gerek İslâm öncesi Orta Asya Türkleri'nde gerekse Anadolu Türkleri'nde geyikle ilgili inançların bir de eski Türkler'in iktisadî hayatıyla alâkası bulunduğunu belirtmek gerekecektir. Bilhassa Göktürkler'de geyiğin bu açıdan önemli bir yeri olduğunu Orhun Kitâbelerinden anlayabiliyoruz. O devirde geyik avlamak hususunda bir yasağın olmadığını, dolayısıyla bunun Totemist bir mahiyet arzetmediğini de bu kitâbeler bize göstermektedir.[133] Herhalde bu iktisadî önemin etkisiyle olsa gerektir, Göktürk mezar taşlarında geyik ve sığın figürlerinin bulunduğu arkeolojik kazılarda ortaya çıkmıştır.[134] Yine bunun bir devamı olarak Anadolu Selçukluları'nda geyik alemli sancakların olduğu, hattâ Moğollar'da da bu tip sancakların kullanıldığı anlaşılmaktadır.[135]

### *Kuş Şekline Girme (Ornitofani)*

Bu motif en çok *Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî*'de göze çarpmaktadır. Hacı Bektaş, Horasan'a hücum edip Müslümanların mallarını yağmalayan ve Ahmed-i Yesevî'nin nefes oğlu Kutbuddîn Haydar'ı esir alan kâfir Bedahşan halkıyla savaşmaya, şahin donunda gitmiştir.[136] Bedahşan ülkesini zaptedip kâfir halkı imana getirmiş ve onlara Kur'an okuyup namaz kılmasını öğretmiştir. İşinin sona erdiğine kanaat getirdikten sonra, silkinip bir güvercin olmuş ve halkın gözü önünde Horasan'a uçup gitmiştir.[137] Hacı Bektaş, Ahmed-i Yesevî tarafından icâzetle Rum'a halife gönderildiğinde ise, yine bir güvercin şeklinde Sulucakaraöyük'e inmiş ve bir taşın üstüne konmuş-

---

133 *Orhun Âbideleri*, Tonyukuk kitâbesi, güney cephesi; satır: 1: "Geyik yiyerek, tavşan yiyerek oturuyorduk. Milletin boğazı tok idi."

134 Esin, *Türk Kültür Tarihi*, s.95.

135 Nejat Diyarbekirli, "Vestiges des Croyances Altaïques Dans l'Art Seldjoukide", *Turcica*, III (1971), s.62-63.

136 *Menâkıb-HBV*, s.10.

137 *A.g.e.*, s. 13.

tur.[138] Onun güvercin donunda Rum'a (Anadolu) gelmekte olduğunu kerâmetle keşf eden *Rum Erenleri*, kendisini buraya sokmamak için Hacı Doğrul'u (Tuğrul) alıcı bir doğan kuşu donunda karşı göndermişlerdi. Bunu gören Hacı Bektaş, tekrar insan kılığına dönerek Hacı Doğrul'u perişan edip Rum Erenleri'ne velâyet gücünü göstermiştir.[139]

Yine aynı eserde nakledildiğine göre, Horasan Erenleri verdikleri bir dâvete Ahmed-i Yesevî'yi çağırmak için turna donuna girmişler, bunu keşf yoluyla öğrenen şeyh ve müridleri ise yine turna kılığında havalanarak onları karşılamaya çıkmışlardır.[140]

Hacı Bektaş halifelerinden Sarı İsmail, sarı bir doğan şeklinde Tavas'a gitmiş, kâfirler kendisini yakalayıp öldürmek isteyince yeniden adam olmuştur. Kâfirler ondan bu kerâmeti görünce toptan Müslüman olmuşlardır.[141] Bir başka halife Resûl Baba,[142] Beşkarış denilen yerde önce bir geyik, sonra bir güvercin donuyla kâfirlere görünmüş, bu sayede onları Müslüman etmiştir.[143]

Hacı Bektaş'ın Rum'a gelişi ile alâkalı bir başka menkabe de,

---

138 *A.g.e.*, s.18-19. Zikredilen bu üç menkabede Hacı Bektaş'ın savaşa giderken şahin, başka zamanlarda ise sulh ve sükûnet timsali güvercin donuna girmesi dikkate değer. O, yaptığı işin mahiyetine göre don değiştirmektedir.

139 *A.g.e.*, s.19. Menkabenin sonunda Rum Erenleri'nin Hacı Bektaş'la başa çıkamayacaklarını anlayarak onu kendilerine baş yapmayı kabullendikleri söylenir. Bu menkabeler günümüzde de meşhur olup, çok eskilerden beri defalarca Bektaşî ve Kızılbaş şâirleri tarafından nefesler şeklinde terennüm olunmuştur. Hacı Doğrul menkabesi az farkla *Saltıknâme*'ye de girmiştir (bkz. v.259b vd).

140 *Menâkıb-HBV*, s.14-15. Bu eserdeki kuş şekline girme meselesi, şurada daha geniş olarak işlenmiştir: Şenay Yola, "Zur Ornithophanie im Vilâyet Nâme des Hağği Bektaş", *Islamkundliche Abhandlungen H. J. Kissling*, 1974, s.178-179.

141 *Menâkıb-HBV*, s.82-83.

142 Gerçekte Baba Resûl'ün halifesi olduğunu bildiğimiz Hacı Bektaş'ın burada onun şeyhi yapıldığını görüyoruz. Eser bu sûretle Baba Resûl'ün hatırasını değiştirerek de olsa muhafaza etmiştir.

143 *A.g.e.*, s.88.

*Vilâyetnâme-i Hacım Sultan*'dadır. Burada Hacım Sultan'ın da kendisiyle birlikte yine güvercin donunda Rum'a uçtuğu nakledilir.[144]

Bu konuda son menkabe, Sultan Şucâuddîn'e aittir. Rivâyete göre bir gün, kendisine kurban olarak bir koyun vermeyen sürü sahibine kızan Sultan, ordakilerin gözü önünde göğe havalanarak bir şahin donunda geri dönmüş ve koyun sürüsüne saldırmıştır.[145]

Bu motifin, Bektaşî menâkıbnâmelerinden daha önce veya sonra yazılmış bazı metinlerde de önemli bir yeri olduğu görülüyor. Dede Korkut hikâyelerinden birinde, Azrâil'in, kendini öldürmek isteyen Deli Dumrul'un elinden güvercin şekline girerek uçup kurtulduğu yazılıdır.[146] Ebû Müslim destanında, Mervan'ın Ebû Müslim'i beyaz bir şahin donunda gördüğü ve kendini yakalamak isteyen kargaları ağzından çıkardığı ateşle yakıp kavurduğu anlatılır.[147] Gerçekten Ebû Müslim'in taraftarlarının onun ölümünü bir türlü kabul etmediklerini, beyaz bir güvercin şekline giren Ebû Müslim'in göğe havalanıp kaybolduğuna inandıklarını Nizâmülmülk kaydediyor.[148]

*Saltıknâme*'de, Sarı Saltık'ın düşmanı olan cadıların güvercin donunda bir kalede yaşadıkları ifade edilir.[149] Hattâ XV. yüzyılın tanınmış Sûfî müelliflerinden Ahmed-i Bîcan'ın halk arasında çok okunan *Envâru'l-Âşıkîn* adlı eserinde bile bu motifin sık kullanıldığı görülür. Meselâ Davut Peygamber'den bahsedilirken, şeytan'ın onun gözüne kıymetli taşlarla süslü altın bir güvercin sûretinde göründüğü;[150] Hz. Muhammed'in ruhu-

---

144 *Vilâyetnâme-HS*, s.17-18.

145 *Vilâyetnâme-SŞ*, v. 27a. Yukarıya alınan bu menkabelerden ayrı olarak, Bektaşî Kızılbaş şiirinde de Abdal Musa'nın, Pir Sultan Abdal'ın gûvercin donuna girdiklerini terennüm eden nefesler vardır (bkz. Ergun, *Bektaşî Şâirleri ve Nefesleri*, İstanbul, 1955, I, 21; Öztelli, *Pir Sultan Abdal*, s.200).

146 *Dede Korkut Kitabı*, s.63.

147 Mélikoff, *Abu Muslim*, s.118.

148 *Siyâsetnâme*, s.225.

149 *Saltıknâme*, vv. 195b-196a.

150 *Envâru'l-Âşıkîn*, İstanbul, 1301 (taş basma), s.132.

nun tavuskuşu biçiminde yaratılarak *Şeceretu'l-yakîn* denilen ağacın üstüne konduğu yazılıdır.[151]

Dikkat olunursa verilen misallerde en fazla güvercin şekline girildiğinden bahsedilmektedir. Bunun sebebi herhalde, bu sakin tabiatlı kuşun sulh ve sükûnun, engin ve sâkin bir karakterin timsali kabul edilmesi olsa gerektir. İşte bundan dolayı rastgele bir kuş değil, bir velînin mistik tabiatını ifadeye ancak güvercin uygun görülmüş olmalıdır.[152] Nitekim kendilerinin velâyetini kabullenmeyenlere karşı icabında acımasız olabilen Bektaşî velîlerinin bu cepheleri de şahin yahut doğan olarak temsil edilmektedir. Kâfirlerle karşılaşmağa giden Hacı Bektaş, Sarı İsmail, Resûl Baba, yahut hasımlarıyla savaşan Ebû Müslim, bu sebeple şahin ve doğan donuna sokulurlar.

İslâm öncesi Türkler'in tarihine bakıldığında, kuş şekline girme inancının Göktürkler devrine kadar inebildiği görülüyor. E. Esin VI. yüzyıla ait Çince bir kaynakta bir Türk kağanının oğlu için "beyaz kuğu şekline girdi" meâlinde bir kayıt bulunduğunu naklediyor ve Çinli heykeltraşların yaptığı Kültigin heykelinin başındaki uçan kuş tasvirinin de muhtemelen onun ruhunu temsil ettiğini söylüyor.[153] Roux ise, ruhun kuş biçimine girdiğine dair eski Türkler'deki bu inancı, VIII. yüzyılda kaleme alınmış bazı metinlerin de haber verdiğini belirtiyor.[154] Esin bu inancı haklı olarak Budist tesirlere hamletmektedir.[155] Nitekim Eliade da eski Hindistan'da Budist azizlerin, yogilerin ve sihirbazların kuş şekline girerek uçtuk-

---

151 *A.g.e.*, s.200. XV. yüzyıl şairlerinden Kirdeci Ali'nin *Hikâye-i Göğercin* adlı mesnevîsinde de Cebrâil ve Mikâil'in güvercin ve doğan şekline girerek Hz. Muhammed'i sınamaya geldikleri anlatılır (bkz. *Hikâye-i Mevlidu'n-Nebî*, s.32-34).

152 Hacı Bektaş'ın güvercin donunda Rum'a geldiğine dair menkabe dolayısıyla Bektaşîler güvercini mübarek bir hayvan bilirler ve avlamazlar. Evde ve kafeste beslemeyi de uygun bulmazlar (bkz. Noyan, s.6439).

153 Esin, *Türk Kozmolojisi*, s.21.

154 Bkz. "Les Fidèles de Vérité et les Croyances Religieuses Turques", *RHR*, 1 (1969), s.90.

155 Esin, aynı yerde.

larına dair pek çok efsâne bulunduğunu ortaya koymuştur.[156] Fakat kuş şekline girme inancının Şamanizın'de de mevcut olduğu müşahede edilmektedir. Başta Eliade olmak üzere,[157] İnan, Harva, Roux ve Ögel bu inancı Türk Şamanizm'i çerçevesinde ele alıyorlar.[158] Şüphesiz elde bunu doğrulayacak birçok bilgi vardır. Ancak bütün bu araştırıcıların tespit ettikleri bilgilerin XIX. yüzyıldan günümüze kadarki çok yeni bir devirde Altay Şamanizmi'ne ait olduğu unutulmamalıdır. Buna karşılık Budizm'le ilgili bulunanların ise çok daha eski olduğuna şüphe yoktur. Bu itibarla Şamanizın'deki bu inancın, yahut daha doğru bir deyişle, Türk Şamanizmi'ndeki bu telâkkinin, Budist etkiler sonucu meydana geldiğini ileri sürmek mümkündür.

### *Herhangi Bir Hayvan Şekline Girme*

Bu motifi ihtiva eden menkabelerden ilkine yine *Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî*'de rastlıyoruz. Rivâyete göre Ahmed-i Yesevî'nin şan ve şöhretinin artmasını çekemeyen bazı kimseler, onu hırsızlıkla ittiham etmek için, boğazladıkları bir öküzü gizlice tekkenin mutfağına bırakırlar. Ertesi günü hırsızlık şâyiasını yayıp her tarafı aramaya başlarlar. Bu arada tekkeye de girerler; mutfaktaki öküzü görürler. Duruma çok üzülen Ahmed-i Yesevî, dua ederek iftiracıları hemen oracıkta herkesin gözleri önünde köpek şekline sokar. İftiracılar önce ete saldırıp yerler, sonra birbirlerini parçalarlar.[159]

---

156 Eliade, *Chamanisme*, s.317.

157 *A.g.e.*, s.138-139, 316.

158 Bkz. İnan, s.83; Harva, s.196; Roux, *Faune*, s.239; Ögel, *Türk Mitolojisi*, I, 29, 37. Ehl-i Haklar'da ruhun kuş şekline girdiği inancı vardır. Bu mezhep mensuplarına göre, bir insan öldüğü zaman ruhu bir kuş şekline girerek uçmakta, daha sonra yeniden yaşayacağı bedene girmektedir (bkz. Roux, *Les Fidèles de Vérité...*, aynı yerde; Musazâde, s.61).

159 *Menâkıb-HBV*, s.14. Aynı menkabenin biraz değişik bir biçimi, Köprülü tarafından nakledilmiştir. Bu rivayette, iftiracıların tekkeye gelmeleri ve arama izni istemeleri üzerine durumu bilen şeyhin "girin itler, girin köpekler" dediği

*Vilâyetnâme-i Sultan Şucâuddîn*'de ise, şöyle bir menkabe yer almaktadır: Acem diyarından Rum'a gelerek Sultan'a mürid olan Baba Mecnun, zaman zaman onun velâyetinden şüphe duymakta, fakat bunu içinde gizlemektedir. Bir ara topluca otururken Baba Mecnun âniden bir keçi olup melemeye başlar ve cemaatin ortasında gidip gelir. Bunun üzerine Sultan müridlerine, keçinin başına bir tas su dökmelerini emreder. Dediği yapılınca Baba Mecnun yeniden insan haline döner ve gidip yerine oturur. Artık Sultan Şucâuddîn'in gerçek velî olduğunu anlamıştır.[160]

Anlatılan bu iki menkabede insanın doğrudan doğruya bir hayvan donuna girmesi, üstelik bu işin bir lânet sonucu vukû bulması söz konusudur. Aşağıya nakledilende ise, insan ruhunun, bedenin dışında bir hayvan şeklinde dolaşması inancı işlenmektedir. Hem *Vilâyetnâme-i Abdal Musa* hem de *Menâkıb-ı Kaygusuz Baba*'da az farkla yer alan bu menkabe oldukça meşhurdur. Nakledildiğine göre, Abdal Musa müridleriyle bir gün yolda giderken, biraz uzakta üzerlerine doğru gelmekte olan bir kara canavar[161] görürler. Şeyh yanındakilere, bunun, kendilerinin amansız hasmı Teke Beğinin ruhu olduğunu, derhal öldürmeleri gerektiğini söyler. Müridlerden biri balta ile canavarı öldürür. Tam o sırada da Teke Beğinin atı sürçerek onu tepe üstü yere vurur ve ölümüne sebep olur.[162]

Adları geçen eserlerden en az iki asır önce yazılmış olan Ebû Müslim destanında bu menkabeye çok benzer bir olay

---

ve bu sözün peşinden köpek şekline girerek etlere saldırdıkları anlatılır. Fakat bazı ricacıların araya girmesi üzerine şeyh kendilerini affetmiş ve insan kılığına döndürmüştür (bkz. *İlk Mutasavvıflar*, s.32).

160 *Vilâyetnâme-SŞ*, v. 8a.

161 Her iki metinde de bu kara canavarın ne cins bir hayvan olduğu belirtilmemiştir. Ancak Anadolu'da genellikle kurtlar için bu kelimenin kullanıldığına bakılarak bunun da bir kurt olduğu söylenebilir. *Buyruk*'ta da İmam Cafer'in yolladığı bir boz kurdun müridlerden birinin kızıyla evlenmesi anlatılır. Bu kurt gerçekte yine müridlerden yiğit ve delikanlıdır (bkz. s.166-168). *Buyruk*'taki bu hikâyede meşhur Ergenekon Destanı'nın tesirini görmemek mümkün değildir.

162 *Vilâyetnâme-AM*, s.13-14; *Menâkıb-KB*, s.9-10.

nakledilmektedir. Anlatıldığına göre, Ebû Müslim Emevîler'le mücadeleye hazırlanırken, Horasan Valisi Nasr-ı Seyyar Kişmihin Ormanlarında bir sürek avı tertip etmiştir. Zira ormandaki gölün kıyısındaki çalılıklarda yırtıcı bir kaplan gizlenmektedir. Mervan'ın tâlii bu kaplana bağlıdır. O mağlup edilip öldürülürse, Mervan da aynı âkıbete uğrayacaktır. Bunu öğrenen Ebû Müslim hemen oradakilerden bir balta alır ve kaplanı aramaya koyulur. Sonunda da onu bulup zorlu bir mücadeleden sonra öldürmeye muvaffak olur.[163]

Birbirinden çevre ve zaman bakımından epeyce farklı bu iki tip eserde her iki hâdisedeki motif ortaklığı açıkça görülmektedir. A. İnan'ın Altay ve Yakut Şamanizminde tespit ettiği durumlar bu menkabelere aynen uyuyor. İnan'a göre Altaylı ve Yakut Şamanlar kendilerinin özel bir ruhları olduğuna inanmaktadırlar. Altaylı Şamanlar buna *tös* (töz), Yakut Şamanları ise *ijekil* demektedirler. Bu ijekillar, herhangi bir hayvanın bedeninde tecessüm etmişlerdir. Şamanın hayatı bu ijekilın hayatına bağlıdır. Yani ijekil denilen hayvan ölürse, Şaman da ölür. Bazan iki rakip Şamanın ijekilları birbiriyle kavga eder, hattâ birbirlerini öldürürler.[164] A. İnan Yakutlar'daki bu inançların çok eskilere uzandığını, o zamanlar yalnız Şamanların değil, herkesin bir ijekilının bulunduğuna inanıldığını tahmin etmekte, Kazak ve Kırgızlar'da da *arvak* adı altında bu inancın mevcut olduğunu haber vermektedir.[165]

---

163 Mélikoff, s.99.

164 İnan, *Şamanizm*, s.81; aynı yazar, "Yakut Şamanizmindeki Ijakul", *Makaleler ve İncelemeler*, s.458. Meselâ Abakanlılar'ın Topçan adındaki Şamanlarının menkabesine göre, adı geçen bir gün âyin yaparken âniden önünde bir dağda iki boğanın kavga ettiklerini görmüş. Gök renkli olanı kara renklisini fena halde hırpalayıp bayılacak hale getirmiş. Bunu gören Topçan, ona acıyarak gök renkli boğayı okla vurup yaralamış. Yaralanan boğa hemen kurt sûretine girerek dönüp kaçmış. Aslında yenik düşen kara boğa Urenhalar'ın Şamanı imiş ve Topçan böylece onu kurtarmış (bkz. İnan, *Şamanizm*, s.87).

165 *A.g.e.*, s.82; İnan, *a.g.m.*, s.459. Bugün halen Anadolu'da bazı yerlerde "Benim Arabım senin Arabını yener", yahut "senin Arabın talihli imiş" gibi deyimler (Arap-Arvak benzeyişi dikkati çekiyor) hep bu inancın muhtevası unutulmuş kalıntılarıdır.

İşte söz konusu menkabelerin bu tipik Şamanist inancı yansıttığı meydandadır. Ancak bunlardaki ana motifin şekil değiştirme inancından başka bir şey olmadığı görülmektedir. Üstelik İnan'ın verdiği izahatın, yine Şamanizm'in son devrine ait manzarasını yansıttığını, daha eski devirlerde böyle bir inancı gösteren herhangi bir belge ve mâlumata tesadüf edilmediğini unutmamak gerekir. Hal böyle olunca bu sonuncu tipi de yine Budizm'deki şekil değiştirme (métamorphose) inancı çerçevesinde düşünmenin yanlış olmayacağı kanaatindeyiz.

O halde geyik, kuş yahut başka herhangi bir hayvanın şekline girmeye dair inançlar, bir kısmı bize Şamanizm'le intikal etmiş gibi görünmekle beraber gerçekte tipik Budist inançlardır ve büyük bir ihtimalle, daha Orta Asya'da Budizm'in Türkler tarafından kabulü esnâsında Şamanizm'e geçmiş bulunmaktadır.

## Ejderha ile Mücadele

Dünyanın birçok yerinde kötülüğün veya şeytanî eğilimlerin bir sembolü olarak efsâne ve masallarda yer alan ejderha ile mücadele motifinin ağırlık merkezi yine de Orta ve Uzak Doğu görünmektedir.[166] Türk efsâne, destan, hikâye ve masallarında bol miktarda rastlanan bu motifin, özellikle Bektaşîliğe mal olmuş velîlerin menkabelerinde de yer aldığı müşahede olunmaktadır. Ejderha ile mücadelesi anlatılanlar, başta Sarı Saltık olmak üzere, Hacım Sultan, Otman Baba, Koyun Baba ve Demir Baba'dan ibarettir. Ancak Bektaşî velîsi olmadığı halde ejderha ile mücadelesi nakledilen başka şahısların da yer bulduğu olmuştur.

*Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî* Sarı Saltık'ın ejderle mücadelesini şöyle anlatır: Rumeli'ni irşad için görevlendirilen Sarı Saltık, Karadeniz, Gürcistan ve Kırım üzerinden Kaligra (Bulgaristan) Kalesi'ne kadar uzun ve mâcerâlı bir yolculuk yapar. Kale, içinde bir ejderha türediği için kâfir ahali tarafından terkedilmiştir. Sarı Saltık hemen ejderhaya hücum eder; o da

166 Bkz. "Dragon", *Dictionnaire des Symboles*; Marcireau, s.68-71.

kükreyerek karşı taarruza geçer. Beriki elindeki yayla ejderhanın yedi başına birer ok atar. Ama ejderha kuyruğunu Sarı Saltık'ın beline dolar ve sıkar. Tam o sırada Hacı Bektaş'ın yolladığı Hızır yetişir ve mızrağıyla ejderhanın gövdesini deler. Kuyruğun gevşemesiyle Sarı Saltık kılıcını çekerek canavarın yedi başını bir bir keser ve onu öldürür. Olay çevreye yayılınca kalenin halkı beğleriyle birlikte geri dönüp eskisi gibi yerleşirler ve toptan Müslüman olurlar.[167]

Aynı eserdeki ikinci menkabe velîlikle ilgisi olmayan birine, "Selim Han oğlu Kılıçarslan"a aittir.[168] Selim Han Acem ülkesini aldıktan sonra padişah olan Kılıçarslan, Aksaray yakınındaki Hasandağı'nda bir ejderhayı yenip öldürerek oraları oturulacak hale getirmiştir.[169]

Hacım sultan ise, Hacı Bektaş'ın halifesi sıfatıyla yakın adamı Burhan Abdal'la birlikte Germiyan iline giderken Susuz denilen mevkide, Banaz suyunun karşı yakasında yol üstüne yatmış bir ejderha görür. Hacım Sultan Burhan Abdal'la beraber ejderhaya yaklaşır. Ejderha taarruza geçerken Hacım Sultan ağzından korkunç bir ateş çıkarır. Ejderha oturduğu yerde yanıp kül olur. Böylece Hacım'ın ünü etrafa yayılır.[170] Bu menkabenin daha geniş bir şekli Hacım Sultan'ın kendi menâkıbnâmesinde de mevcuttur.[171]

*Otman Baba Vilâyetnâmesi*'nde anlatıldığına göre, Belgrad köylerinden birinde yaşayan zengin bir köylü ve çocukları

---

167 *Menâkıb-HBV*, s.46-47. Sarı Saltık'ın bu menkabesi azıcık farkla *Saltıknâme*'de de anlatılır (bkz. vv. 270b-271a; biraz daha farklı bir rivâyet için bkz. vv. 183b-185b). Evliyâ Çelebi de, Kaligra'daki tekkeyi ziyâreti sırasında dervişlerden bu menkabenin hayli teferruatlı bir rivâyetini dinleyip eserine kaydetmiştir (bkz. *Seyâhatnâme*, II, 133-138).

168 Burada kastedilen şahıs herhalde Anadolu Selçuklu Devleti'nin kurucusu Kutalmış oğlu Süleyman Şah'ın oğlu I. Kılıçarslan (1092-1107) olmalıdır. Süleyman Şah'ın kendisi de görüldüğü gibi, Selim Han şeklinde kaydolunmuştur. Menâkıbnâmelerde bazı tarihî şahsiyetlerin isimlerinin bu tarzda değişmesi olağan işlerdendir.

169 *Menâkıb-HBV*, s.73.

170 *A.g.e.*, s.84-87.

171 *Vilâyetnâme-HS*, s.73-76.

Belgrad pazarına giderken Balçıkhisarı denilen yerde korkunç bir ejderha ile karşılaşırlar. Köylü Otman Baba'nın gerçek velî olduğuna inanmamakta ve kendisini horlamaktadır. Ejderha adamı kuyruğuyla belinden yakalayıp atından yere çarpar ve öldürecek hale getirir. Adam aklına gelen bütün velîleri birer birer imdadına çağırırsa da kurtulamaz. O sırada birden aklına Otman Baba'yı çağırmak gelir. Çağırır çağırmaz onu karşısında bulur. Böylece Otman Baba sayesinde canını kurtaran zengin köylü tövbe eder ve ona mürid olur.[172]

*Koyun Baba Vilâyetnâmesi*'nde de bu ejderha ile savaş menkabesinin değişik bir şekli anlatılır. Rivayete göre Koyun Baba Osmancık bölgesine geldiğinde, yörenin köylüleri geyikten doğan bir ejderhanın kendilerine zarar ziyan verdiğinden şikâyet ve Baba'dan kendilerini bu belâdan kurtarmasını isterler. Koyun Baba köylüleri kırmaz ve Kızılırmak'tan su içmeye gitmiş olan ejderhayı bulur. Hemen elindeki asâsıyla vurup "taş ol bre mel'un!" diye bağırır. Bunu derdemez ejderha oracıkta hemen taş olur. Böylece kurtulan köylüler kendisine teşekkür edip müridi olurlar.[173]

Demir Baba da ejderha öldüren büyük evliyadandır. Vilâyetnâmesinde kendisinin ejderha öldürdüğüne dair birkaç menkabesi anlatılır.[174] Fakat asıl Moskov diyarındaki bir ejderha ile savaşı ilgi çekici görünüyor. Çünkü bu menkabe, Sarı Saltık'ınkine çok benziyor. Vilâyetnâmesine göre Demir Baba Moskov diyarındaki ahaliyi hayatından bezdiren ejderhayı oranın kralının ricası üzerine öldürür ve kral başta olmak üzere bütün tebeasını Müslüman ve kendine mürid edinir. Kral ayrıca Demir Baba'ya bir sürü altın ve koyun verir.[175] Görüldüğü gibi ejderha ile mücadele Bektaşî menâkıbnâmelerinin vazgeçilmez temel motiflerindendir.

Bu menkabeler içinde bilhassa Sarı Saltık'ınki, arzettiği bazı

---

172 *Vilâyetnâme-OB*, v. 92a-b.

173 Bkz. *Vilâyetnâme-KBS*, v. 16a-18a.

174 *Vilâyetnâme-DB*, s.88-92.

175 Bkz. *a.g.e.*, s.94-97.

nitelikler sebebiyle üstünde durulmaya değer görünmektedir. Şunu derhal belirtelim ki, bu menkabenin bizzat Sarı Saltık'a has olmadığı daha bu yüzyılın başında yabancı araştırıcıların dikkatini çekmişti. Çünkü Bulgaristan, Arnavutluk vs. de mevcut Sarı Saltık'a ait olduğu söylenen türbeler civarında yapılan araştırmalar, söz konusu menkabenin Bulgaristan'da Saint Nicolas veya Elie (İlyas Peygamber); Arnavutluk'ta Saint Georges (Aya Yorgi) hakkında nakledildiğini ortaya çıkarmıştı. Bu yüzden J. Deny ve F. W. Hasluck, menkabenin ilk Bektaşîler'ce türbelerin bulundukları yerlerde Sarı Saltık'a mal edildiğini, dolayısıyla *Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî, Saltıknâme* ve *Seyâhatnâme*'ye bu kanalla geçmiş olabileceğini ileri sürmüşlerdi.[176]

Gerçekten Saint Georges'un bazı Grek hagiographe'ları (aziz hayatı yazanlar) tarafından zapta geçirilen menkabesi incelendiğinde bu fikre katılmamak mümkün değildir. Çünkü menkabe aynen Sarı Saltık'ınki gibi cereyan etmekte, Evliyâ Çelebi rivâyetindeki ejderhadan kurtarılan kral kızlarından bahsolunmakta,[177] sonunda kralın ve tebaasının, Sarı Saltık'ınkindeki gibi toptan Hıristiyanlığa geçişlerinden söz edilmektedir.[178]

Ne var ki, Hıristiyan azizlerinin menkabeleri üzerindeki çalışmalarıyla ünlü H. Delehaye'in tespitine bakılırsa, bu menkabe ejderha ile mücadelesiyle tanınmış, Saint Georges'un,[179] hiçbir eski ve orijinal menkabe koleksiyonunda bulunmamaktadır.[180] Yazar bunun, esasında bugünkü Çorum-Mecidözü arasındaki Elvançelebi Köyü'nün yanında eski Eukhaita'da yaşayan Saint Théodore adlı daha eski bir azize ait olduğunu delilleriyle gös-

---

176 Deny, Sary Saltyq et le Nom de la Ville de Babadaghi", *Mélanges Emile Picot*, Paris, 1913, II, 12-14; Hasluck, *Bektaşîlik Tedkikleri*, s.74, 118.

177 Krş. Evliyâ Çelebi, II, 133-138.

178 Delehaye, *Les Légendes Grecques*, s.74-75.

179 Doğu ve batı Hıristiyan ikonografisinde Saint Georges daima yaya veya at üstünde bir ejderhayı mızrağıyla yaralamış olduğu halde temsil edilmiştir.

180 Delehaye, *Les Légendes Hagiographiques*, s.180. Zaten S. Eyice de Saint Georges'un gerçekte Hıristiyanlık öncesi bir ilkçağ Anadolu Tanrısının Hıristiyanlaştırılmış şekli olduğunu belirtmektedir (bkz. Eyice, "Çorum'un Mecizözü'nde...", s.227).

termektedir.[181] Bütün bunlar, ejderha kültünün Hıristiyanlık dönemi Anadolu'suna yabancı olmadığını gösterir.

Ejderha kültü bilhassa Orta Anadolu'da Türkler geldikten sonra da devam etmiştir. Bugünkü Elvançelebi Köyü'nde, XIV. yüzyılda Elvan Çelebi zâviyesini kurarken, dedesi Baba İlyas'ın böyle ejderhalı bir menkabesinin teşekkül ettiği anlaşılıyor.[182] Naklettiği olayların büyük bir kısmı Amasya ve dolaylarında geçen *Dânişmendnâme*'de Melik Dânişmend'in Deryanos Manastırı'nda bir ejderha ile çarpıştığı yazılıdır.[183] Bugünkü Yozgat yakınında kendi adıyla anılan köydeki zâviyesinde XIII. yüzyılda yaşamış Türkmen şeyhlerinden Emirci Sultan'ın bir ejderi yenerek öldürdüğüne dair hayli ilgi çekici menkabeyi XVI. yüzyılda Âlî bizzat yerinde tespit etmiştir.[184] Bundan başka günümüzde yine Amasya havalisinde böyle ejderha ile ilgili bir efsâne anlatılmaktadır.[185]

Görüldüğü gibi, Türk öncesi ve Türklük döneminde Orta Anadolu'nun özellikle Çorum-Amasya-Yozgat üçgeni içinde ortaya çıkan bu menkabe ve efsânelerin -başka yerlerdekinden ziyade- en çok bu bölgede temerküz etmesinin şüphesiz bir sebebi bulunmalıdır. Orta Anadolu'nun eski çağlarla alâkalı tarihi karıştırıldığında bu sebebi bulmak imkân dahiline girer gibidir. Boğazköy Arşivi'nde ele geçen tabletlerden anlaşıldığına göre, fırtına ve Gök Tanrısı ile İlluyanka adındaki ejderha arasında mücadeleyi yansıtan bir Eti efsânesi mevcuttur. Bu efsâneye göre, Gök Tanrısı önceleri İlluyanka'ya yenilirse de, sonra kuvvetini toplayarak giriştiği yeni bir mücadelede İllu-

---

181 Delehaye, *Les Légendes Grecques*, s.11, 15. Saint Thédore'un menkabesi için bkz. s.20, 38.

182 Eyice, s.227-228. Burada yazar XVI. yüzyılda zâviyeyi ziyâret eden Dernschwam ve Busbecq'in şehadetlerine dayanarak Saint Georges'la ilgili menkabenin Baba İlyas'a uyarlandığını tafsilatıyla göstermektedir.

183 Mélikoff, *La Geste*, II, 75-77.

184 Menkabenin metni için, bkz. Âlî, V, s.59-60.

185 Akkaya, s.44. Efsânenin metni için buraya bakılmalıdır. Buraya kaydedilenden daha başka örnekler bulmak da mümkündür.

yanka'yı öldürmeyi başarır.[186] Eliade Etiler'in bu efsânesine benzeyen, fakat daha geç devirlere ait, Zeus ile dev yılan Typhon arasındaki bir mücadeleyi de zikretmektedir.[187]

Hakikatte Etiler'in bu efsânesinin de onlara mahsus olmadığı, Mezopotamya'da M.Ö. III. binlerde Sümerler'de, II. bin içinde Babilliler'de bu Tanrı ve ejderha mücadelesini anlatan orijinal efsâneler bulunmuştur. Sümerler'de Tanrı Enki, Tanrıça Erechkigal'in ejderha Kur tarafından kaçırılması üzerine onunla mücadele ederek yener ve Tanrıçayı kurtarır.[188] Babil'de ise, M.Ö. 1950'lerde büyük Tanrılar arasına giren Marduk'un, Tiamatu adında muazzam bir deniz ve kaos ejderini öldürdüğüne ve onun parçalarından dünyayı yarattığına dair bir efsânenin mevcudiyeti biliniyor.[189] E. O. James, işte Etiler'deki fırtına ve Gök Tanrısı ile ejderha İlluyanka arasındaki mücadeleyi anlatan efsânenin bu Sümer ve Babil efsânelerinden aktarıldığını ve onlar gibi kozmolojik mâhiyette olduğunu göstermektedir. Hattâ ona bakılırsa, Yahûdî mitolojisindeki yedi başlı ejderha efsânesi de Mezopotamya kaynaklıdır.[190]

Buraya kadar anlatılanlar dikkate alınacak olursa, Anadolu'da, bilhassa Orta Anadolu'da, kökü ilk çağlara inen Mezopotamya menşe'li Tanrı-ejderha mücadelesine ait bir efsâne mevcut olmakta, Hıristiyanlık döneminde de kökü muhtemelen bu efsâneye dayanan bir Saint Georges yahut Saint Théodore menkabesi bulunmaktadır. İşte Sarı Saltık'ın yukarıya aldığımız menkabesi belki bu sûretle izah edilebilir. Fakat menkabelerdeki ejderha ile mücadele motifinin tek kaynağı-

---

186 E. O. James, *Mythes et Rites dans le Proche-Orient Ancien*, Paris, 1960, s.189-190; Eliade, *Histoire des Croyances et des Idées Religieuses*, Paris, 1976, I, 158.

187 Eliade, aynı yerde.

188 James, s.188. Bu efsânenin farklı üç rivâyeti için müteakip sayfalara bakılmalıdır.

189 Schimmel, s.35, 42.

190 James, s.189, 197. Gerçekten Tevrat'ta Yehova'nın *Rahab* veya *Levyatan* diye farklı biçimde adlandırılan bir ejderha ile savaşı yer almaktadır (bkz. *Eyub*, 8, 26; *İşaya*, 27, 51), ki söz konusu Babil efsânesine çok benzemektedir. Zaten Tevrat'ın Babil esâretinden sonra kaleme alındığı biliniyor.

nın bu olduğunu ileri sürmek doğru değildir. Çünkü bilindiği üzere, Anadolu'ya gelmeden önce de Türkler'de ejderhalı destanlar ve ejderha kültüne ait bazı inançlar bulunduğunu gösteren bilgiler vardır. Hatırlanacağı gibi, Oğuz Kağan'ın meşhur destanında onun böyle ejderha cinsinden bir yaratıkla ormanda mücadelesini nakleden bir kısım mevcuttur.[191] Türkler'in Müslüman olmalarından sonra yeni dine uyarlanan bu destanın çok eskilere ait olduğu mâlumdur. Hayli eski bir Altay masalında da, Kara Atlı Pergen adındaki bir kahramanın, yedi kat göğün ötesinde mavi deniz içinde bir canavarla yedi yıl mücadeleden sonra onu öldürdüğü anlatılmaktadır.[192]

Roux, Türkler'in ejderha hakkındaki telâkkileri, yerleşik hayat süren İran ve Çin gibi komşularından aldıkları, ancak Çin'in bu konuda öne geçtiği, zira eski Türkler'de ejderha mânasına kullanılan *lu* kelimesinin Çince'de aynı mânaya gelen *lung* un bozulmuş şekli olabileceği görüşündedir.[193] Köprülü çok daha önceleri, ejderhanın Çin'in dinî hayatındaki mevkiinin önemine işaretle, ilgili telâkkilerin Türkler'e buradan geçtiğini kabul etmişti.[194]

Hakikaten eski Çin'de ejderhanın kozmolojik mahiyetteki inançlarda önemli bir paya sahip bulunduğu anlaşılmaktadır. Kuzey Wei sülâlesi zamanına (386-535) ait bir metinde görüldüğü üzere, Çin inançlarında ejderha suda yaşayan pullu bir

---

191 Destanın bazı rivâyetlerinde Oğuz Kağan'ın savaştığı yaratığın ejderha olduğu zikredilmekle beraber (msl. bk. Orkun, *Türk Efsâneleri*, İstanbul, 1943, s.20-21), tam olarak ne idiğü belli değil gibidir. Ögel bunun gergedan cinsinden yahut bu cinse benzer bir hayvan olmasının kuvvetle muhtemel bulunduğunu yazıyor (bkz. *Türk Mitolojisi*, I, 319-320).

192 *A.g.e.*, s.320-321. Ögel bu gibi masal ve efsânelerin genellikle baş kısımlarının orijinal olup sonraki bölümlerinin zamanla eklendiğini ve bunların çoğunun Budist menkabelerden alındığını yazar.

193 Roux, *Faune*, s.29. Anadolu Türkçe'sinde Farsça, *ejder* ve *ejderha*nın yanında Türkçe *yılan* yahut *evren* kelimelerinin kullanıldığı mâlumdur. *Lu* kelimesi tamamen unutulmuştur. Ayrıca *ejder* ve *ejderha* kelimelerinin kullanılması, aşağıda görüleceği üzere, meselenin bir de İran'la ilgili yönü bulunduğunu ortaya koymaktadır.

194 Köprülü, *Hukûkî Semboller*, s.44.

sürüngendir.[195] Devir, en önemli bir ilâh olup hayat iksirini yapmayı öğrenmiştir. Sihirli kılıcıyla ejderhaları öldürerek dünyayı onların tecavüzlerinden kurtarmıştır.[196] W. Eberhard, Çin'den gelen işte bu inançlar dolayısıyla olsa gerek, daha çok erken devirlerde Hunlar'da bir ejderha kültünün varlığını kabul etmekte ve onların dinî bir şehrinin "Yatan ejder şehri" (Gu-tzang) adını taşıdığını bildirmektedir.[197] Hattâ Hunlar'ın bu şehirde gölgelerin ve suların timsali ejderhalara taptığı söylenmektedir.[198]

Türk ikonografisinde ejderha (evren) konusuyla muhtelif eserlerinde meşgul olan E. Esin, Göktürkler devrine ait kitâbe ve mezar taşlarındaki ejder tasvirlerine dayanarak bunlarda da Hunlar'daki gibi ejder ibâdeti bulunduğunu tahmin etmektedir. Göktürkler ejderhaya Kök-luu demekte olup vaktiyle Çin'de olduğu gibi onu sularla ilgili görüyorlardı. Ejderha hem su kaynaklarının hem yağmur bulutlarının sembolüdür. İyi mevsimlerde göklere çıkar, sonbaharda ise sulara veya yeraltına saklanırdı.[199] Ejder kültünün kısmen Uygurlar'da dahi mevcut olabileceği, Uygur sanatında görülen iki ayrı yöne bakan ikili veya dörtlü ejderha tasvirlerine dayanılarak tahmin edilebilir.[200]

Eldeki bilgiler, ejderha ile mücadele motifinin bir de İran'ın eski dinleri ile bağlantılı bir cephesi bulunduğunu gösteriyor. İran dinleri üzerinde yapılan araştırmaların meydana çıkardığına göre, İran'da Zerdüşt öncesi devirde, Ortaçağ İslâm dünyasındaki fütüvvet teşkilâtına benzer bir "genç erkekler teşki-

---

195 Chavannes, "Le Cycle Turc des Douze Animaux", *T'oung-Pao*, VIII (1960, s.223).

196 Özerdim, *Çin Dininin Menşei*, s.96.

197 Eberhard, *Çin'in Şimal Komşuları*, s.77.

198 Esin, "Selçuklu Sanatı Evren Tasvirinin Türk İkonografisinde Menşe'leri", *SAD*, I (1969), s.161.

199 Aynı yazar, *Türk Kozmolojisi*, s.36 vd. Ejderhanın eski Çin ve Türk inançlarında su ile ilgisine dair daha geniş bilgi için müteakip sayfalara bakılmalıdır.

200 Esin, *a.g.m.*, s.165.

lâtı"nın olduğu görülmektedir. Yarı dinî bu teşkilât üyelerinin, Fraêtaona (*Şehnâme*'nin Feridun'u) veya Karasâspa (Gerşasp) adında, "ejderha öldüren bir kahramanı" takdis ettikleri bilinmektedir. Ayrıca ejderhanın kendisi de (Azi Dahâka) adıyla mitolojik âyinlerinde önemli bir rol oynamaktaydı. Eski İran'daki ejderha öldüren bu kahramanın, efsânelere göre, öldürdüğü ejderhanın kaçırdığı kadınlarla da evlendiği nakledilmektedir.[201]

*Şehnâme*, bu eski inancın canlı örneklerini ihtiva etmektedir. Feridun'un bizzat kendisi, bir gün oğullarını sınamak için ejderha kılığına girmiş, coşarak ağzından ateş püskürmüştür.[202] Meşhur Zâl de Keşef Nehri'nden çıkan ve bütün civar halkı korku ve dehşet içinde bırakan bir ejderha ile savaşmış ve gürzüyle kafasını ezerek öldürmüştür.[203] Aynı, şekilde Zâl'in yiğit oğlu Rüstem, atı Rahş'ın yardımıyla bir ejderhayı yenmiş ve kılıcıyla başını kesmiştir.[204]

Widengren, eski İran'daki bu ejderha inancının yeni yıl âyinleriyle alâkadar olup kozmolojik bir mahiyet taşıdığını belirtmektedir. Ona göre, oklarla ejderhanın vücudunun delinmesi, yağmur bulutlarının güneş ışıklarıyla dağıtılmasını temsil eden dinî bir semboldür.[205] Widengren Zerdüşt öncesi İran'ın yeni yıl âyinlerini ve ejderha ile mücadele efsânesini eski Hind'deki yeni yıl âyin ve efsâneleriyle karşılaştırarak pek çok benzer nokta tespit etmiş ve bunların eski Hind'den İran'a nüfuz ettiğini ortaya çıkarmıştır.[206] O, eski Hind'deki ejderha efsânelerini de tespit etmiştir. Meselâ şu efsâne çok yaygındı:

---

201 Widengren, s.39-40, 62.

202 Firdevsî, *Şehnâme*, tercüme Necati Lugal, İstanbul, 1967, 3. baskı, s.116-117. Bu hikâye Ahî Evren'e ait bir menkabeyi hatırlatmaktadır. Rivâyete göre, Hacı Bektaş'ın velâyetine inanmayan mollaları Ahî Evren ejderha şekline girerek korkutmuş ve böylece inkârlarından vazgeçirmiştir (bkz. *Menâkıb-HBV*, s.58-59).

203 Firdevsî, I, 296-298.

204 *A.g.e.*, II, s.91-96.

205 Widengren, s.40, 62.

206 *A.g.e.*, s.59.

Memlekette ortaya çıkan bir ejderha bütün suların başını tutarak oradaki bir kalede ikamete başlamıştı. Sular serbest kalmadığı için zamanla bir kıtlık başladı. Tam o sırada ilâhî bir kahraman zuhur ederek ejderha ile mücadeleye karar verir. Sonunda onu öldürür. Ejderhanın ölümüyle sular serbest kalır; esir aldığı kadınları kahraman kurtararak kendi haremine alır. İşte ejderhayı öldüren bu ilâhî kahramanın adı İndra'dır ve lâkabı Vrtrahan'dır (ejder öldüren). Bu ise Zerdüşt öncesi İran'ının ana ilâhlarından Vrtra'dan başkası değildir.[207]

Widengren'in verdiği bu mâlumat, eski Hind'deki bu inancın İran'a olduğu gibi, Budizm'e de yansıdığını göstermektedir. Ruben, Buda'nın büyük bir kulübede yaşayan ejderha ile savaşını anlatan bir menkabeyi nakletmekle bunu desteklemektedir.[208]

Eski Hind ve İran'daki ejderha ile savaş mücadeleleriyle yukarda menâkıbnâmelerden naklettiklerimiz arasında dikkate değer benzerlikler olduğu görülmektedir. Bununla beraber bu menkabeleri tek menşee bağlamanın mümkün olmadığı âşikârdır. Bektaşî velîlerine atfedilen bu menkabelerde Eti efsânelerinin olduğu kadar Hıristiyan aziz menkabelerinin veya Çin'deki ejderha kültünün izlerini sezebilmek de imkân dahilindedir.[209] Meselâ Sarı Saltık'a yardım eden ve mızrakla ejderhayı delen Hızır'la Saint Georges; Sarı Saltık'ın kâfir halkı Müslüman etmesiyle bu berikinin Hıristiyanlaştırması; ağzından çıkardığı ateşle ejderhayı yakıp kül eden Hacım Sultan'la aynı işi yapan Buda ve nihayet Balçıkhisarı'ndaki ejderi ortadan kaldıran Otman Baba ile yine bir kalede üslenen ejderhayı öldüren İndra arasında benzerlik görmemek biraz zordur.

---

207 *A.g.e.*, aynı yerde. Zikredilen bu menkabe ile, Sarı Saltık ve Saint Georges menkabeleri arasındaki benzerlik, gerçekten dikkate şâyandır.

208 Ruben, s.64.

209 Sade bu menkabelere değil, *Kırk Sual* ve benzeri dinî halk kitaplarında, değişik efsânelerde (msl. bkz. *Anadolu Efsâneleri*, s.52; *Şehirden Şehire*, I, 165) ve yığınla halk hikâye ve masalında bu muhtelif etkileri yansıtan sahnelere rastlamamak mümkün değildir.

İslâm öncesi ve sonrası devirde Türk inançları içinde böylesine yer eden ejderha kültünün, ikonografiye de aksettiği müşahede olunmaktadır. Ejderha motifi, Göktürkler ve Uygurlar'da olduğu gibi Selçuklu mimari eserlerinde de sık görülen bir motif olmuştur. Büyük Selçuklu ve Anadolu Selçuklu Devleti'nde, İlhanlılar'da ejderha tasvirli bayraklar kullanılmıştır.[210]

## Havada Uçma (Levitasyon)

Bu konuda tek iki menkabe mevcut olup onlar da *Vilâyetnâme-i Sultan Şucâuddîn*'dedir. Bunlardan birincisine göre, bir gün Sultan müridleriyle otururken âniden vecde gelip herkesin gözü önünde bulunduğu yerden havalanarak göğe doğru yükselmiş ve bulutların üstüne çıkarak bir müddet uçtuktan sonra yine yere inmiştir.[211] İkinci menkabe ise yukarda kuş şekline girme konusunda nakledilen menkabedir. Burada, Sultan Şucâuddîn kendine bir koyun vermeyi reddeden sürü sahibine kızarak havalanıp uçmuş ve bulutlara doğru yükselmiştir.[212] Yukarıda bahsi geçen Tâcü'l-Arifîn Seyyid Ebu'l-Vefâ'nın menâkıbnâmesinde de, şeyhin doğrudan doğruya değil, fakat havaya serdiği cübbesi veya seccadesi üstünde durduğu veya namaz kıldığına dair menkabeler vardır.[213]

Eflâkî'nin kaydına göre Mevlânâ da zaman zaman göklerde uçuyor, yedi kat semâyı dolaşarak oralarda olup bitenleri görüp geri geliyordu.[214] Pir Sultan'a ait bir nefeste Hz. Ali'nin de havada uçtuğu terennüm edilmektedir.[215] Catherine de Sienne,

---

210 Köprülü, *Hukûkî Semboller*, s.45, 46-48.

211 *Vilâyetnâme-SŞ*, v. 24b.

212 *A.g.e.*, v. 27a.

213 Msl. bkz. *Menâkıb-ı Tâcü'l-Arifîn Seyyid Ebu'l-Vefâ*, v. 20a, 22b..

214 Eflâkî, II, 642.

215 Öztelli, *Pir Sultan Abdal*, s.110:

Haydar Zülfikar'ı kınına takınca
Bir saatte bin menzile yetince
Kendi kendin mancınıktan atınca
Yine pervaz edip uçan Ali'dir.

Sainte Thèrese ve Joseph Cupertino gibi bazı Hıristiyan azizlerinin dahi bu şekilde havada uçtuklarına dair birçok menkabe vardır.[216]

Eliade'ın belirttiğine göre tipik bir Budist inanç olan havada uçmanın, eski Budist evliyâ, yogi ve sihirbazlarının menkabelerinde birçok örneği vardır. Eliade bunun, eski Hind'in halk inançlarındaki mistik metotlar arasında birinci sırayı işgal ettiğini söyler.[217] Buda'nın, dururken bulunduğu yerden havalanarak göklerde uçtuğuna dair pek çok menkabe bulunmaktadır. Yogiler de yoga metoduyla havada uçma kabiliyetini elde edebilmektedirler.[218]

## Dört Unsur (Anâsır-ı Erbaa) İnancı

*Dört unsur,* yahut klâsik deyimiyle *anâsır-ı erbaa,* yani ateş, su, hava ve toprak inancından sadece *Menâkıbu'l-Kudsîye* ve *Vilâyetnâme-i Otman Baba*'da bahsedildiğini görüyoruz. Baba İlyas'ın oğullarından Ömer Paşa'nın halifelerinden Yusuf'un kerâmetleri anlatılırken, *Menâkıbu'l-Kudsîye*'de şu mısrâlar yer almaktadır:

Ger diyem beşde onda bir işini
Unıdasın Yusuf gibi düşini
Tâ be-hadd-i anâsır ânı kıl
Nâfizu'l-hükm idi zihî tahsil

*Od* u *su yil* ü *doprağa* söyler
*Od* u *su yil* ü *doprağ* ânılar
Din ü dünya beği Ömer Beşe'mün
Kemterîn bir kuluyıdı Yusuf ânun[219]

---

krş. *Menâkıb-Kud*'de Muhlis Paşa'nın mancınıktan atılma hikâyesi (v. 51a-b).

216 Louis Bordet, *Religion et Mysticisme*, Paris, 1974, 2. baskı, muhtelif sayfalarda.

217 Eliade, *Chamanisme*, s.320.

218 *A.g.e.*, s.321.

219 *Menâkıb-Kud,* v. 41a.

*Vilâyetnâme-i Otman Baba*'da ise şu mısrâlarla Otman Baba'nın medhedildiği görülür:

Ey zihî zât-ı mutahhar vey hakîkat cism-i pâk
Sensin anâsır hâkimi hem *âb* u *âteş, bâd* u *hâk*[220]

Bektaşîliğin önemli inançlarından birini teşkil eden bu anâsır (unsurlar) telâkkisinin, bazılarınca bizzat Hacı Bektaş'ın yazdığı kabul edilen *Makalât*'ta da kuvvetle işlendiği görülmektedir. Allah insanları bu dört unsurdan yaratmıştır. Dolayısıyla bu unsurların özelliklerini taşırlar. Âbidler denilen şeriat ehli, yelden yaratılmıştır. Zâhidler, tarikat ehli olup oddan yaratılmıştır. Mârifet ehli olan ârifler, sudan, sonuncuları teşkil eden mahabbet ehli muhibler ise topraktan yaratılmışlardır.[221]

Bektaşîliğin teşekkülünde hiç şüphesiz fikirleriyle ve şiirleriyle büyük bir rol oynayan XV. yüzyıl Rum Abdalları'ndan Kaygusuz Abdal'a ait olduğu söylenen bazı risâlelerde de dört unsurun insan yaratılışındaki payı yine kuvvetle vurgulanmaktadır. Meselâ *Gülistan* isimli risâlede Allah'ın Âdem'i yüzüne perde eylediği ve bu perdenin su, toprak, ateş ve yelden yaratıldığı ifade olunmakta,[222] *Saraynâme*'de ise *Makalât*'taki fikirler aynen tekrarlanmaktadır.[223] Bektaşî-Kızılbaş şiirinde dahi bu konunun sık sık ele alındığı gözden kaçmaz. Hatâyî,

Âşık isen gel berû cân u cânan mendedür
Zâhidâ sen kandesün ol nûr-i îman mendedür
Mendedür hem yer ü göğün hikmeti vü kudreti
*Âb* u *âteş, hâk* ü *bâd* cümle yeksan mendedür[224]

---

220 *Vilâyetnâme-OB*, v. 58b.

221 *Makalât-ı Hacı Bektaş-i Velî*, Süleymaniye (Lâleli) Kütüphanesi, nr.1500, vv. 22a-b, 3a-b, 5a, 8a. Ayrıca bkz. Birge, 117-118.

222 Güzel, s.108. Burada, *Budalânâme*'de de aynı konunun işlendiği belirtilmektedir.

223 *A.g.e.*, s.109.

224 *Hatâyî Divanı*, s.166.

kıt'asıyla yine insan yaratılışındaki dört unsura işaret ederken, meşhur Bektaşî şâirlerinden Hamdullah da

Anâsırdan bir libasa büründüm
*Nâr* u *bâd* u *hâk* ü *âb*dan göründüm
Hayru'l-beşer ile cihana döndüm
Âdem ile bile bir baş idim ben[225]

mısrâlarıyla aynı telâkkiyi dile getirmektedir.

Tarih kaynakları dört unsur inancının İslâmiyet'e girmeden çok evvel eski Türkler'de tanındığını gösteriyor. Bizans İmparatoru Maurice namına Batı Göktürkleri'ne giden elçilik heyetinde bulunan Théophilacte Simocatta'nın şu çok tanınmış kayıtları Batı Göktürkleri'nde dört unsur inancının kesin bir belgesi kabul edilebilir: "Türkler ateşe, fevkalâde bir kudsiyet izâfe ediyorlar. Aynı şekilde hava ve suyu takdis edip toprağa büyük bir önem veriyorlar."[226]

Batı Göktürkleri'nin dışındaki Türkler'de de bazan toprak, su, ateş, ağaç şeklinde dörtlü; bazan da toprak, su, ateş, ağaç ve demir veya toprak, su, ateş, ağaç ve rüzgâr şeklinde değişen bir beşli unsurlar telâkkisinin mevcut olduğu görülmektedir.[227] XIII. yüzyılda Moğollar'da da güneş, ay, ateş, su ve topraktan ibaret yine beşli bir unsurlar telâkkisinin varlığını Plan-Carpin'in eserinden öğreniyoruz.[228]

Görüldüğü üzere bütün bu dörtlü ve beşli unsurlar telâkkisinden su, ateş ve toprak sabit olduğu halde, dördüncü ve beşinciler yerine ve zamanına göre hava/ağaç/demir/güneş ve ay olarak değişmektedir. İşte bu dördüncü ve beşinci unsurlardaki uyuşmazlık sebebiyle araştırıcılar arasında eski Türkler'de bu unsurlar inancının menşei hususunda değişik tahminlerde

---

225 Atalay, s.76.

226 Chavannes, *Documents*, s.248.

227 Aynı yazar, *Le Cycle*, s.46; Gökalp, *Türk Medeniyeti Tarihi*, s.39; Turan, *Oniki Hayvanlı Türk Takvimi*, İstanbul, 1941, s.66; Esin, *Türk Kozmolojisi*, s.4-5.

228 Bkz. *Relation des Mongoles*, s.621.

bulunulmuştur. Bugüne kadar, Çin[229] ve İran[230] olmak üzere iki değişik menşe'den bahsedildiği görülür. Hattâ hiçbirini kabul etmeyip bu inancın Türkler'e mahsus olduğunu düşünenler[231] ve Çin, İran menşe'lerinin ikisini birden kabullenenler de mevcuttur.[232]

Tarih kaynakları mîlâdın ilk yılları zarfında Çin'deki unsurlar telâkkisi hakkında bilgi edinmeye yarayacak durumdadırlar. Chavannes tarafından kaydedilen Wang Toh'ong'a ait bir metinde, beş elemandan söz edilmektedir: Ağaç: İşareti *yin*, temsilci hayvanı kaplan; toprak: İşareti *siu*, temsilci hayvanı köpek; su: İşareti *hai*, temsilci hayvanı domuz; ateş: İşareti *sseu*, temsilci hayvanı yılan.[233]

Eski İran'daki unsurlar telâkkisi de aşağı yukarı aynı açıklıkla bilinmektedir. Yine Chavannes'ın bu defa başka bir eserinde kaydettiğine göre, VI. yüzyılda İranlılar gök, toprak, güneş, ay, su ve nihayet ateşten oluşan beş unsuru takdis ediyorlardı. IX. yüzyılda İbnu'n-Nedim de Maniheist İranlılar'daki beş unsur telâkkisinden uzun uzun bahsetmekte ve hava, rüzgâr, ışık, su ve ateşten ibaret bir liste vermektedir.[234] Chavannes'ın zikrettiği metindeki güneş ve ay herhalde İbnu'n-Nedim'in listesindeki ışık'ın (nûr) karşılığı olsa gerektir. Fakat

---

229 Msl. bkz. Esin, aynı yerde.

230 Msl. bkz. Ögel, *Türk Mitolojisi*, I, 487-488. Yazar Karahanlılar'da dört unsurun burçlar gibi üçerden on iki kısma ayrıldığını *Kutadgu Bilig*'ten naklettiği

Üçi *ot* üçi *suv* üçi boldı *yil*
Üçi boldı *toprak* ajun boldı il

mısralarına dayanarak ifade etmektedir. Ona göre Uygurlar'da da unsurların sayısı dörttü.

231 Bu eski fikrin sahibi Chavannes'dir. O, unsur inancının Türkler'e has bir düşünce olduğunu, Çinliler'in bunu Türkler'den aldığını ileri sürmektedir (bkz. *Le Cycle*, s.46).

232 Roux, *Traditions*, s.178; aynı yazar, *Fonctions*, s.70-71.

233 Chavannes, *a.g.m.*, s.31. Yazar metinde beş elemandan bahsettiği halde beşinci zikredilmemiştir. Fakat başka kaynaklar aracılığıyla da beşincinin maden olduğunu biliyoruz (bkz. Esin, *Türk Kozmolojisi*, s.4-5).

234 Bkz. *el-Fihrist*, s.472-473.

Maniheizm'den çok önce eski İran'da unsurlar inancına tesadüf edilmektedir.[235]

Çin ve İran'daki unsurlar telâkkisi karşılaştırıldığında, görülüyor ki, her ikisinde de sayı aynıdır, fakat ortak olanlar sadece ateş ve sudur. O halde ne İran ne de Çin'deki unsurlar telâkkisi menkabelerdekine intibak etmemektedir. Menkabelerdeki anâsır telâkkisine tam anlamıyla uyan bir başka telâkkiyi biz, ilk devir Budizm'inde buluyoruz. Buna göre yeryüzündeki her madde şu dört unsurdan, yani toprak (*prthivî*), su (*ap*), ateş (*tejas*) ve rüzgâr'dan (*vayu*) yaratılmıştır.[236]

Açıkça görülüyor ki, hem yukarıdaki menkabelerde, hem de *Makalât* ve öteki Bektaşîlik tarikatı içinde meydana getirilen eserlerdeki dörtlü unsur (od-su-yel-toprak, ateş-âb-bâd-hâk) inancı ve buna ilâve olarak yaratılan şeylerin bunlardan teşekkül etmesi fikri aynen bu Budist telâkkiyi hatırlatıyor. Bu itibarla, dört unsur inancının menşeinde bir ölçüde İran ve Çin etkisini hesaba katmak gerektiği gibi, kanaatimizce asıl Budizm'i göz önünde bulundurmak icap edecektir. Ancak, insanın dört unsurdan yaratıldığına dair Bektaşîlik'teki inancın, ilk insanın beş unsurdan mürekkep olduğuna dair Maniheizm'deki telâkkiyi hatırlattığını[237] da hesaba katmak mantıklı olacaktır.

## Ateş Kültü

Tarih öncesi devirlere ait bugünkü bilgilerimiz ateş kültünün doğuşu ve gelişmesi konusunda yeterli değilse de, ilk çağlardan beri bu kültün dünyanın birçok yerinde mevcut olduğunu gösteren ipuçları oldukça fazladır. Amerika, Asya, Avrupa ve Akdeniz Havzası'ndaki en eski dinî sistemler içinde ateşin yerine ve zamanına göre az veya çok önemli bir kült konusu olduğu bilinmektedir.[238] Ama ateş asıl eski Hind ve İran inançla-

---

235 Runciman, *Le Manichéisme Médiéval*, s.17.

236 Bareau, s.46.

237 İbnu'n-Nedim, s.473; Runciman, s.18-19.

238 "Feu", *Dictionnaire des Symboles*; Marcireau, s.262.

rında temel bir yer kazanmıştır. Özellikle Zerdüştîliğin ve Mazdeizm'in ana esasları ateş ibadetine dayanmaktadır. Bu iki dinden başka Kuzey Asya ve Orta Asya bozkırları gibi sert iklim şartlarının hâkim olduğu yerlerde teşekkül eden inanç sistemlerinde de ateşin tabiî bir mevkii olacağı şüphesizdir. Çünkü, ateş buralarda ve benzer şartlara sahip dünyanın öteki yerlerinde, her şeyden evvel ısınmak için gerekli sıcağı sağlamaktadır. Bu sebeple zikredilen yerlerde ateş kültünün teşekkülündeki en önemli faktör, iklim olmaktadır.

Bu kült, aşağıya özetlenerek nakledileceği üzere, Bektaşî menâkıbnâmelerinde dikkat çekici bir hüviyette görünmektedir. *Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî*'de kaydedildiğine göre, bir gün Ahmed-i Yesevî'nin halifeleri kendi aralarında toplanarak şeyhlerinden icâzet istemeye karar verirler. Şeyh durumu anlar. Günlerden bir gün sabah namazından sonra, tekkenin çok geniş olan avlusunda toplanırlar. Mevsim kış olmadığı halde ortaya bir "ulu ateş" yakılır ve hepsi seccadesini bunun etrafına serip oturur. Şeyh uzun uzun duadan sonra, maksada geçer. Denemeler yapılır, sonunda icâzet, tarikat alâmetleriyle birlikte Hacı Bektaş'a verilir ve Rum diyarına gönderilir.[239]

Aynı eserde kısmen benzer başka bir menkabe daha nakledilir. Bu defa olay Sulucakaraöyük'te geçmektedir. Hacı Bektaş bir gün, abdallarıyla birlikte Hırkadağı'na çıkar. Emri üzerine çalı çırpı toplanıp büyük bir ateş yakılır. Hacı Bektaş ayağa kalkıp semâa başlar; müridler kendisini takip ederler. Tam kırk kere, semâ yani dua ve ilâhiyle raks ederek ateşin etrafında dönerler. Sonra Hacı Bektaş sırtından hırkasını çıkarıp ateşe atar. Yanan hırkanın küllerini tepeye savurur. Küllerini düştüğü yerlerde meşeler çıkar. Bu yüzden bu tepeye Hırkadağı denilmiştir.[240]

*Vilâyetnâme-i Otman Baba*'nın birçok yerinde ise, Otman Baba ve abdallarının gittikleri her yerde buldukları kuru ağaçları ortaya yığarak "Tanrı'ya temâşâ göstermek üzere" çok büyük

239 *Menâkıb-HBV*, s.15.

240 *A.g.e.*, s.36.

cesâmette ateşler yaktıkları ve etrafında semâ ettikleri yazılıdır.[241] Bir defasında Fatih hastalandığında Otman Baba yine büyük bir ateş yaktırmıştı. Dört servi ağacından yakılan bu ateşin başında "Karanlık götürülsün ve Mehemmed sağ olsun" diye biten dualar okuyarak hastalığı tedaviye çalışmıştır. Nitekim Fatih'in hastalığı iyi olmuştur.[242]

Bu menkabelerde anlatılan, ısınmak veya kullanmak maksadı ile olmadığı apaçık görülen normalden büyük ateşlerin yakılması, etrafında semâ edilmesi, "Tanrı'ya temâşâ gösterilmesi" ve hastalık tedâvisine çalışılması gibi daha ilk bakışta dikkati çeken noktalar, ateş kültü ile karşı karşıya bulunduğumuzu gösteren ipuçlarıdır.

Müslüman olmadan evvel Türkler'de ateş kültünün mevcudiyetini açıklayan oldukça fazla tarihî habere sahibiz. Aslında ateş kültünün, dört unsur inancından da bahsederken de görüldüğü üzere, bu unsurlardan biri olarak mütâlaa edilmesi gerektiği düşünülebilir. Şu var ki, öteki üç unsurun ateş kadar, eski Türk topluluklarında büyük bir önemi olduklarını söylemek zordur. Oysa ateşin, dört unsurdan biri oluşunun gerektirdiğinden fazla bir yeri bulunduğu ve bu yerin, Orta Asya bozkırlarının sert iklimiyle olduğu kadar Hind-İran dinleriyle de sıkı ilişkisi bulunduğu eldeki tarihî haberlerden anlaşılmaktadır.

Tarih kaynakları, ateş kültünün mevcut olduğu en eski Türk toplumu olarak şimdilik Batı Göktürkleri'ni gösteriyor. Daha eski Türkler'de muhtemelen ateşin bir yeri olduğu düşünülebilir; ama bunu tespite yarayan herhangi bir kayda rastlanmamıştır. Batı Göktürkleri'nde ateşin takdis edildiğini gösteren belge, T. Simocatta'nın yukarda zikredilen metnidir.[243] Burada Batı Göktürkleri'nde ateşe çok büyük bir saygı duyulduğu ifade edilmektedir. Giraud, görgü şahitliğine dayanan bu belgeden hareketle, Doğu Göktürkleri'nde de aynı şeyin bu-

---

241 *Vilâyetnâme-OB*, v. 132a, 191b ve birçok yerde.

242 *A.g.e.*, v. 179b.

243 Bkz. yukarıda s.183; ayrıca bkz. Ligeti, I, 114.

lunduğunu ileri sürmenin doğru olmayacağını, Batı Göktürkleri'nde İran etkisiyle kendini gösteren bu inancı, bu dinlerin pek nüfuz edemediği doğu sahasında aramanın mantık dışı bulunduğunu bildirmektedir.[244] Gerçekten Orhun Kitâbelerinde ateş kültünü îma eden en ufak bir iz olmaması bu fikrin doğruluğunun kabul edilebileceğini gösterir.

Batı Göktürkleri'nde ateş kültünün mevcûdiyetini meydana koyan ikinci bir görgü şehadeti de, 568'de İmparator Jüstinyen'in gönderdiği Kilikyalı Zemarkos başkanlığındaki elçilik heyetinin Batı Göktürk başkentinde gördüğü bir muamele ile ilgilidir. Bizans elçileri kağanın huzuruna çıkmadan önce, iki taraflı yakılmış ateş kümeleri arasından geçirilmiştir. Bununla, elçilerin kötülüklerden temizlendiklerine inanılıyordu.[245]

Bizans kaynakları gibi bazı Arap ve Fars kaynakları da, çeşitli eski Türk zümreleri arasında ateş kültüne dair önemli kayıtlar ihtiva etmektedir. Meselâ İdrisî Uygurlar'ın önemli bir kısmının Zerdüştî idiğini, bunların ateşe taptığını haber verir.[246] Müellifin, bir XII. yüzyıl kaynağı olan eserinde belirtildiği gibi Uygurlar'ın gerçekten ateşe tapıp tapmadıklarının tâyini güçtür, ama yine de bu kayıtların Uygurlar'da bir ateş kültünün mevcudiyetini açıkladığını kabul etmek gerekir. Zira ancak ateşle ilgili birtakım uygulamalar müellife böyle bir ifade kullandırabilir.

Uygurlar'dan başka Kırgızlar'da ateş kültüne dair yine Arap ve Fars kaynaklarında -çoğu birbirinden alınma- haberler bulunmaktadır. Bunlarda, genellikle, Kırgızlar'ın ateşin temizleyiciliğine inandıklarından ölülerini yaktıkları ve ateşin mübarek sayıldığı belirtilir.[247]

Mes'ûdî'nin *Acâibu'd-Dünyâ*'sında zamanı ve adı tâyin edil-

---

244 Giraud, s.101.

245 Chavannes, *Documents*, s.235. Bu kayıtlar bizde de birçokları tarafından kullanılmıştır (msl. bkz. İnan, *Şamanizm*, s.68; Turan, *Cihan Hâkimiyeti*, I, s.57).

246 İdrisî, I, 491.

247 Msl. bkz. Mervezî, s.18; *Hudûdu'l-Âlem*, v. 17b; el-Mukaddesî, *el-Bed' ve't-Tarih*, nşr. CI. Huart, Paris, 1907, IV, 22; İdrisî, I, 501.

meden Türkler'de ateşle kehânette bulunulduğunu anlatan bir pasaj bulunmaktadır. Buna bakılırsa, Türkler'in hükümdarlarının belli bir günü olup bugün de büyük bir ateş yakılmaktadır. Bu ateşe kurbanlar sunulur ve dualar edilir. Daha sonra, ateşin içinden bir çehre yükselir. Eğer bu çehre yeşil ise yağmura ve bolluğa, beyaz ise kuraklığa, kırmızı ise kan dökülmesine, sarı ise salgın hastalığa, siyah ise hükümdarın ölümüne veya uzak bir yolculuğa işaret sayılmaktaydı.[248]

Ateş kültünün Türkler'deki tezâhürlerine benzer durumların Moğollar'da da bulunduğuna dair çağdaş şehadetler mevcuttur. Rubruquis ve Plan-Carpin, Moğollar'da ölülere ait bütün eşyaların ateşten geçirilerek temizlendiğini, çünkü ateşin temizleyiciliğine inanıldığını; ateş mukaddes sayıldığı için bıçak veya demirden bir âleti ateşe sokmanın yasak olduğunu, gördüklerine dayanarak anlatıyorlar. Aynı müşahitler, Batı Göktürkleri'ndeki gibi, Moğollar'ın da yabancıları iki ateş arasından yürüttüklerini yazıyorlar.[249]

Moğollar'da ateşe birtakım merasimler yapıldığı ve bu merasimlerde beyaz koyun kurban edildiği, dualar okunduğu bilinmektedir.[250] Heissig, Moğollar'ın ateşi bir ilâh telâkki ettikleri kanaatindedir. Ona göre, ateş, bereket, zenginlik ve hayvan sürülerinin ilâhıdır. Bu inanç Moğollar'da Cengiz Han'ın zamanından da çok eskilere gitmektedir. Onlar bu inançları büyük bir ihtimalle Türkler'den almışlardır.[251]

Türkler ve Moğollar'daki ateş kültü hakkındaki bu bilgilere bakılırsa, her iki toplumda da ateşin önemli bir yeri olduğu anlaşılır. Yapılan işler, uygulanan merasimler, ateşin takdis

---

248 Bursa Hüseyin Çelebi Kütüphanesi nr.746, vv. 63b-64b'den naklen Şeşen, *Hilâfet Ordusunun Menkıbeleri*, giriş, s.32-33. Buradaki Arapça metin Inostrantsev tarafından da zikredilmiştir (bkz. "Eski Türkler'in İnançları Hakkında Birkaç Söz", *Makaleler ve İncelemeler*, s.489).

249 Bkz. *Voyages Très Curieux*, s.122; *Relation des Mongoles*, s.624, 627.

250 Tucci-Heissig, s.402.

251 *A.g.e.*, s.430, 431. Moğollar'daki ateş kültüne dair daha geniş bilgi için bkz. N. Poppe, "Zum Feuerkultus bei dem Mongolen", *Asia Major*, II (1953), s.130-145.

edildiğini ve yüce bir güç telâkki olunduğunu gösteren alâmetlerdir. Fakat bütün bunlar ateşin bir ilâh tanındığını ispata kâfi midir? Bu konuda görüşler değişiktir. Meselâ Heissig bu soruya müspet cevap vermekte, Roux ise tersini ileri sürmektedir.[252] Ancak, bir tabiat varlığına adak adayıp kurbanlar sunmanın, dualar etmenin onun Tanrı kabul edildiğine yeterli sayılamaz. Eğer öyle olsaydı, eski Türkler'de takdis olunan dağ, tepe, kaya vs.nin de birer Tanrı kabul edilmesi lâzım gelirdi, ki bu vâki değildir. Nitekim T. Simocatta da, Türkler'in ateşi takdis ettiklerini ama gökteki bir Tanrı'ya taptıklarını tasrih sûretiyle bunun açık bir delilini vermektedir.

Şimdi, eski Türkler'deki ateş kültünün mahiyetine dair bu kısa tahlilden sonra bu kültün menşeini araştırmaya geçebiliriz. Araştırıcıların pek az bir kısmı bu menşei Çin'de görmelerine karşılık,[253] çoğunluğu eski İran dinleriyle ilgili bulmaktadırlar. Inostrantsev, Giraud, Roux ve Ögel bunlardandır.[254]

Gerçekte, Bizans, Arap ve Fars kaynaklarının ateş kültünün mevcûdiyetini haber verdikleri Türk zümrelerinin, Batı Göktürkleri, Uygurlar ve Kırgızlar gibi İran kültür ve inançlarının etkisinde kaldığı belirlenmiş zümreler olması ve bunlardaki kültün İran'dakine çok benzerliği, İran tezini benimseyenlerin haklı olduklarını düşündürmektedir.

İran dinleri üstünde çalışan âlimlerin elde ettikleri sonuçlara bakılırsa, ateş kültünün Zerdüşt'ten bile çok önce var olduğu müşahede edilmektedir. Widengren ve Duchesne-Guillemin ve benzeri önde gelen araştırıcılar, Zerdüşt tarafından sistemleştirilen ateş kültünün ortak bir eski İran-Hind menşeine bağlı olduğunu bildirmektedir.[255] Onlara göre, Zerdüşt öncesi

---

252 Roux, *Fonctions*, s.87, 96.

253 Msl. bkz. Esin, *Türk Kozmolojisi*, s.24. Yazar burada Türkler'deki ateş âyininin zaman itibariyle Çinliler'dekiyle aynı günde oluşu üzerinde durmaktadır.

254 Inostrantsev, *a.g.m.*, s.488; Giraud, s.101; Roux, *a.g.m.*, s.69; Ögel, *Türk İran İlişkileri*, s.360-362. Bu yazarların Roux hariç üçü, Mazdekizm menşei üzerinde dururlar. Roux belli bir ad vermeden İran etkisini bahis konusu eder.

255 Widengren, s.48; Duchesne-Guillemin, "L'Iran Antique et Zoroastre", s.635 vd.

ve Zerdüşt İranı'ndaki ateş kültü uygulamalarının eski Hind'dekilerle karşılaştırılması, bu menşe' ortaklığını az çok ispat etmektedir. Hind'deki *Agni* ne ise, İran'daki *Âtar*, yani ateş Tanrısı odur. Ayrıca İran'daki rahiplerin ateşi (Farnbag), muhariplerin ateşi (Guşnasp) ve çiftçilerin ateşinden (Burzen Mihr) ibaret üçlü telâkkinin aynen Hind'deki tasnife uyduğu da görülmektedir.[256] İşte Zerdüşt bu mevcut kültü alarak geliştirmiş ve kendi sisteminin esası haline getirmiştir.

Zerdüştîlik'te ateşin temizleyiciliğine ve hayatı yenileyiciliğine inanılmaktadır. İnsanlara musallat olan kötü ruhlar ve uğursuzluklar ateşle defedilebilir. İnsan yaratılışındaki en üstün vasıflı unsur ateştir; yani insan ruhu ateşten yaratılmıştır; öldüğü zaman da ruhu gökteki ilâhî ateşle birleşecektir. Bu ilâhî ateş Ahura Mazda'nın oğludur.[257] Ateşin Mazdeizm'de de temel bir öneme hâiz olduğu bilinmektedir.[258]

Eski Türkler'deki ateş kültünün Hind-İran müşterek menşeiyle ilgisini gösteren bir başka husus da Batı Göktürkleri'nde, Moğollar'da rastlanan ateşle temizlenme ve ateş arasından geçirme uygulamasıdır. Bunun hem İran'da hem Hind'de mevcut olduğunu görüyoruz. Eski İran'da suçluların, günahkârların ateş üzerinde yürüyerek temizlenmeleri ve mâsumluklarını ispat etmeleri icabediyordu.[259] İbn Rusta da Hindistan'da buna

---

256 Widengren, s.48, 51; Duchesne-Guillemin, s.636-637.

257 Widengren, s.48, 50-51; krş. Firdevsî, I, 32; "Cihan padişahı bunun üzerine Tanrı'yı övmeye başladı. O Tanrı'yı ki, kendisine ateş gibi değerli bir armağanda bulundu. Bundan sonra da Hûşeng ateşi kıble yaptı; kendi kendine: "Bu Tanrı'nın nurudur. Aklın varsa buna taparsın" dedi. Akşam olduğu vakit padişah dağ gibi bir ateş yaktı, bütün adamlarını onun etrafında topladı". Bu pasajı okuduktan sonra *Menâkıb-HBV* ve *Vilâyetnâme-OB*'den nakledilen menkabeleri hatırlamamak kabil değildir.

258 Duchesne-Guillemin, "L'Eglise sassanide et le Mazdéisme", *Histoire des Religions*, 2, s.

259 Widengren, s.49; krş. Firdevsî, II, 405-410. Burada eski İran'daki ateşle mâsumiyet ispat etme olayının tipik bir örneği hikâye edilir. Padişah Kâvus, ölen karısından olma oğlu Siyavuş'u yeni karısıyla zina ile ittiham etmiş, o da yakılan ateşin içinden atıyla geçip sağlam çıkmak sûretiyle suçsuz olduğunu göstermiştir.

benzer bir uygulamayı anlatmaktadır. Yalnız burada ateş üstünde yürümek yerine kızıl kor olmuş mâdeni levhaları avuç içinde tutarak yüz adım atmak gerekiyordu. Eğer kızgın demirler o kişinin avucunu yakmazsa mâsum olduğuna hükmedilirdi.[260]

Ateş kültünün İran veya Hind etkisiyle Şamanizm'e de geçtiğini tahmin zor değildir. Esasında bu kısmın başında belirtildiği gibi, Türkler'deki ateş kültünün bütün cephelerini, yukarıdaki izahata rağmen, yalnız Hind-İran etkisiyle açıklamaya çalışmak herhalde eksik olacaktır. Ateşin bozkır göçebe hayatındaki yeri göze alınırsa, ta bidâyetinde eski Türkler'in ateş hakkında birtakım inançları olması gerekir. İşte Şamanizm'de bütün bu etkiler birleşmiş olmalıdır.[261]

Birçok araştırıcılar çağımızda Asya'nın muhtelif Türk ve gayri Türk topluluklarında yaygın bir ateş kültü olduğunu meydana çıkaran araştırmalar yapmışlardır. Radloff'a göre Kazaklar'da ateş kültü önemlidir ve ateşe bazı takdimeler sunulur. Kazaklar'da ateşin takdisi kadınlarca icrâ edilmektedir.[262] Altaylılar, Teleutler ve Yakutlar'da da ateşin önemi büyüktür ve ateşe belli zamanlarda çeşitli yiyecekler ve içecekler sunulur. Bunun dışında herhangi bir vesileyle ateşe kurbanlar kesilir.[263] Bu gibi uygulamalardan başka, Ortaçağ'da Moğollar'da olduğu gibi ateşe tükürmek, kirli ve pis nesneler atmak, su ile söndürmek, bıçak sokmak ve benzeri yapılması şiddetle yasak olan işler de vardır.[264]

Şamanizm'deki ateşle yapılan âyinlerden bazılarında ateşe

---

260 İbn Rusta, s.138-139. Tevrat'ta ne maksatla olduğu açıklanmadan bir ateşten geçirme muamelesinden bahsolunmakta, ancak bunun fena bir şey olduğu belirtilmektedir (*Krallar I.*, XVI, XVII, XXI). Suçsuzluğu anlamak için ateşten geçirme inancının, XV. yüzyılda yazılan meşhur *Envâru'l-Âşıkîn* adlı dinî halk kitabında bile yer aldığı görülür. Burada Nuh Peygamber'in dâvalı ve dâvacıyı ateşten geçirerek hangisinin doğru söylediğini anladığı hikâye edilir (bkz. s.187).

261 Meselâ ateşle ilgili eski Hind-İran telâkkileriyle çağdaş bazı inançlar karşılaştırıldığında bu görüşü doğrulayabilecek ipuçları elde edilmektedir.

262 Radloff, I2, 484.

263 İnan, *Şamanizm*, s.69-71; Harva, s.167.

264 Harva, s.163.

duaların okunduğunu A. İnan kaydetmekte ve bunlardan örnekler vermektedir.[265] Bunlar incelendiğinde, ateşin insanların iyilik ve kötülükleriyle, kaderleriyle ilgili görüldüğü, onlara saadet getirebileceği gibi bir kısım inançları yansıttığı sezilir. Bununla birlikte bu duaların hiçbirinde ateşin önemli bir ilâh olarak mütalâa olunduğuna dair bir ipucuna rastlanmaz. Ona sırf insanlara faydası dokunan üstün bir güç sıfatıyla dua edilip kurban kesildiği anlaşılıyor.

Sibirya halklarında, Altaylılar'da, Yakutlar ve Buryatlar'da ateşin temizleyici olduğuna inanılmakta, temizlenmesi lüzumlu eşyalar ateş arasından geçirilmektedir. Doğum yapmış kadınlar da yine ateş ve tütsüyle temizlenmektedir. Hastalıklarla mücadelede bile ateşin payı büyüktür.[266] Başkurtlar ve Kazaklar ateşle tutuşturulmuş bir yağlı paçavrayı hastanın etrafında dolaştırarak onu iyi etmeye çalışırlar. Buna alaslama denmektedir, ki halen Anadolu'da da alazlama şeklinde telâffuz edilir.[267] Günümüzde Hocend, Semerkand, Buhara civarında, Özbekler ve Tacikler'de hâlâ ateşin takdis edildiği, hastalık tedavisinde, hele salgın hastalıklarda ateşten geniş ölçüde yararlanıldığı görülmektedir.[268]

Hiç şüphesiz İslâm öncesi devre ait ateş kültünün bunlara benzer bazı tezâhürleri Anadolu'da günümüzde de devam etmektedir. Değişik yörelerde, üzerlik denilen bir bitkinin ateşe atılan tohumlarıyla hastayı tütsüleme;[269] koyun sürülerini iki

---

265 Bu dualardan dikkate değer birini naklediyoruz: "Ey melikem, ey annem ateş! Sen Hangay ve Gurhatu Han dağlarının tepesinde biten akkavak ağacından yaratılmışsın. Semâ yerden ayrıldığı vakit doğmuşsun. Sen anamız Ötüken kademinden zuhur etmişsin. Tanrılar padişahı tarafından halkolmuşsun. Annem ateş! Senin pederin sert çelik, vâliden çakmak taşı ve cedd-i âlân akkavak ağacıdır. Senin nurun semâya erişir, arzın altına gider... Ey daima semâlara bakan ateş! Biz sana bir fincan rakı, kova kova yağ takdim ediyoruz... bütün halkımıza âsâyiş ver. Sana secde ediyoruz" (İnan, s.394).

266 Harva, s.164-165.

267 İnan, s.68.

268 Castagné, s.246-247.

269 Tanyu, "Türklerde Ateşle İlgili İnançlar", *I. Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*, IV, 294.

ateş arasından geçirerek muhtemel hastalıklardan ve nazardan koruma, pislikten temizleme[270] gibi uygulamalar, hemen ilk anda akla gelen örneklerdendir. Ayrıca yine Anadolu'nun pek çok yerinde düğün, bayram vs. zamanlarında, yakılan ateşlerin üstünden atlamak, çevresinde raksetmek, dönmek şeklinde görülen sinsin oyunu[271] da, eski ateş âyinlerinin, mahiyetini kaybetmiş ve folklora yerleşmiş bir şeklinden başka bir şey olmamalıdır.

Anadolu'da Sünnî halk arasında ateş kültünü yansıtan bu gibi uygulamalar, Kızılbaş Türkler ve Kürtler'de daha belirgin ve aslına daha yakındır. Tahtacılar'da her sabah evde yakılan ateş büyük bir hürmet görür. Kadınlar bu ateşten aldıkları yanan bir kor parçasını evin bütün odalarında dolaştırarak içerisini kötü ruhlardan temizlediklerine inanmaktadırlar.[272] Hasta çocuklar yahut yetişkinler, iki taraflı yakılan ateş öbekleri arasından geçirilmek sûretiyle tedaviye çalışılmaktadır. Bu muamelenin uygulandığı hastalıklar daha çok, sara, bayılrna vs. gibi ruhî bir mahiyeti, dolayısıyla cinler ve fena ruhlarla ilgisi olduğuna inanılan hastalıklar içindir.[273] Eski Türkler ve Moğollar'da, günümüzde Sibirya'da ve Altaylar'da ateşe karşı yapılması yasak işler, aynen Kızılbaş Türkler ve Kürtler'de de geçerlidir. Ateşe bıçak tutmak, su dökmek, pis bir şey atmak yasaktır. Bunların, ateşin ölümüne sebep olacağı için, uğursuzluk getirdiğine inanılır.[274]

Ateşin bu kadar büyük bir takdise mazhar olması, Bektaşî ve Kızılbaş zümrelerinde ocağın da takdisine yol açmıştır. Bektaşîlerde ocağa "niyaz" (secde) edilir. Eröz'ün *yaptığı* mahallî araştırmalara göre, secde yerine artık sağ eli sürüp dudaklara değdirmek geçmiştir.[275] Aynı ocak takdisi Altaylar'da ve Yakut-

---

270 Aynı yazar, *Dinler Tarihi Araştırmaları*, s.66; *a.g.m.*, s.296.

271 Msl. bkz. Rışvanoğlu, s.169; Tanyu, *a.g.m.*, s.295.

272 Roux, *Fonctions*, s.83.

273 Aynı yazar, *Traditions*, s.179.

274 *A.g.e.*, s.179-180; Rışvanoğlu, s.168.

275 Eröz, s.329.

lar'da da mevcuttur ve yeminler ateş yanan ocak yanında ateş üzerine yapılır.[276]

Ocağın takdisi, ateş kültünün atalar kültü ile irtibatını hatıra getirmektedir. Altaylılar ve Yakutlar'da, ocağın ilk ata tarafından yakılmış olması dolayısıyla ailenin sembolü kabul edildiği anlaşılıyor.[277] Aynı telâkki bugün Anadolu'da hem Sünnî hem Kızılbaş topluluklarda mevcuttur. Ataların canları, yakılan ocağın içinde tecellî eder.[278] Bu itibarla bir evde ocağın devamlı yanması, o ailenin saadet ve sürekliliğine işaret sayılmıştır. "Ocağın yansın", "Ocağın sönsün" gibi dua ve beddualar, asıl mânası bugün kaybolmakla beraber, hep bu eski inancın ifadesidir.

---

276 İnan, *Şamanizm*, s.71.

277 *A.g.e.*, s.68.

278 Eröz, s.327.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

# KİTAB-I MUKADDES KAYNAKLI İNANÇ MOTİFLERİ

## Umûmî Düşünceler

Bu bölümde bahis konusu edilecek olan inanç motiflerinin hemen tamamının Kitab-ı Mukaddes'te geçen olaylarla büyük bir benzerlik göstermesi dikkate değer bir noktadır. Hattâ menkabelerden bazılarının âdetâ bu olayların isim ve yer değiştirilerek yapılan birer uyarlaması olduğunu söylemek fazla mübâlağalı sayılmaz. Aşağıda yeri gelince bunlardan bazı örnekler verilecektir. Bu tip menkabelerin sade Bektaşî menâkıbnâmelerinde değil ötekilerinde bile sık sık yer aldığı müşahede edilmektedir.

Söz konusu inanç motiflerinin böyle bol miktarda ve rahatça kullanılmış olmasında hiç şüphesiz bazılarının Kur'an-ı Kerim ve hadislerde peygamber mûcizelerinde geçmekte olmasının büyük payı vardır. Bu sebeple, İslâm ilâhiyatı terminolojisinde *İsrâîliyyat* denilen bir kısım mitolojik hikâyelerin kolayca bazı dinî eserlere girdikleri ve zamanla İslâmî kabûl edildikleri bilinmektedir. Bilgilerimiz bunların Müslümanlar, bu arada Türkler arasına iki yolla girmiş olabileceğini göstermektedir.

a) Türkler'in bulunduğu yerlerdeki Hıristiyan ve Yahûdî toplumlarıyla karşılıklı vukû bulan sosyal ve kültürel münasebetler yoluyla. Müslüman Türkler, zaten Kur'an-ı Kerim ve ha-

disler vasıtasıyla haberdar oldukları muhtelif peygamber mûcizelerinin benzerlerini tabiatıyla Hıristiyan ve Yahûdîler'den de dinlemişler, hattâ bu iki kaynakta bulunmayan teferruata ait pek çok hususları onlardan aktarmakta bir mahzur görmemişlerdir.[1]

b) İhtidâlar yoluyla. Türk ve gayri Türk gayri Müslimlerin ihtidâ ederek Müslüman Türkler'le bir arada yaşamaya başlamaları sonucu, yine söz konusu noktalarda Kitab-ı Mukaddes menşe'li birçok bilginin, çoğu Hıristiyanlık öncesi putperest efsânelerden kaynaklanan aziz menkabelerinin bu yolla girdiği bir vâkıadır.[2]

İşte her iki sûretle nüfuz edip yayılan Kitab-ı Mukaddes menşe'li bir kısım inanç motiflerinin bu arada Bektaşî menâkıbnâmelerine de girdiğini görmekteyiz. Burada bunlardan bazıları gözden geçirilecektir.

## Ölmeden Önce Göğe Çekilmek

Bu tipik motife *Menâkıbu'l-Kudsîye*'de ve *Vilâyetnâme-i Otman Baba*'da rastlıyoruz. Birinci eserde rivâyet olunduğuna göre, Baba İlyas II. Gıyâsuddîn Keyhusrev'in adamları tarafından Haraşna (Amasya) Kalesi'nde hapsedilmiştir. Zindanda bir de keşiş bulunmaktadır. Baba İlyas kerâmetleriyle onu Müslüman eder. Keşiş kendisine canını verecek kadar bağlanmıştır. Şeyh bu zâta artık vâdesinin yettiğini, kendisini terkedeceğini söy-

---

1 Bilindiği üzere, sırf Müslümanlar'a ibret dersi vermek amacıyla olduğu için, Kur'an-ı Kerim'de nakledilen peygamber kıssaları genellikle kısadır. Bu yüzden aynı kıssalara ait gerek Kitab-ı Mukaddes metninde, gerekse yüzyıllar boyu birikmiş yazılı ve sözlü gelenekteki tafsilatın, daha Peygamber zamanında ve Hulefây-ı Râşidîn devrinde Müslüman halkın alâkasını çektiği biliniyor. O zamanlar *Sahâbe* ve *Tabiûn* denilen, Peygamber'in yakınında bulunanlar ve ondan sonraki nesil mensuplarının bu gibi konularda, gerektiğinde Hıristiyanlar'a ve Yahûdîler'e başvurdukları ve bazı bilgiler aldıkları tarihen sâbittir (bkz. Abdullah Aydemir, *Tesirde İsrâiliyyat*, Ankara, 1979, s.44).

2 Bunun da aynı şekilde daha Peygamber devrinden beri örnekleri biliniyor. Bu tip bilgilerin hattâ efsânelerin tefsir kitaplarında bile yer bulabildiği düşünülürse (bkz. *a.g.e.*, s.44-45), menâkıbnâmelere girmesini daha tabiî karşılamak icap eder.

ler. Sonra kendi simasını ve vücud şeklini keşişe verir. Böylece keşiş görünüşte Baba İlyas olur. Tam o sırada Baba İlyas'ın Boz isimli kır atı zindan duvarını yarıp içeri girer. Şeyh üstüne atlar atlamaz göğe çekilerek kaybolur.[3] Muhafızlar biraz sonra gelerek Baba İlyas zannıyla keşişi götürüp idam ederler.

Yine aynı eserde, Baba İlyas'ın oğullarından Mahmut Paşa'nın da benzer bir şekilde, öldürülmeden önce göğe çekilip kaybolduğu anlatılır. Rivâyete göre Mahmut Paşa, muhtemelen babası gibi takibata uğradığı ve yakalanacağını anladığı için olsa gerek, Allah'a dua etmiş ve "Mesih (Hz. İsa) gibi" göğe çekilmiştir.[4]

Otman Baba ise, ölümünden önce abdallarını bir yere toplayarak ne zaman öleceğini onlara haber vermiş, "atına binerek göğe gideceğini" bildirmiştir. Gerçekten de abdallar, gökten başı açık, yalın ayak bazı kimselerin yeşil kanatlı bir kır at getirerek Otman Baba'yı bindirdiklerini "âlem-i hâbda" (rüyada) görmüşlerdir.[5]

Baba İlyas'ın, Mahmut Paşa'nın ve Otman Baba'nın ölümlerinin bu tarzda ifade edilişinin bir sebebi vardır: Bunlardan ilk ikisi, düşmanlarına karşı bir ayaklanma hareketi yöneten ve bu hareketlere katılan kalabalık kitlelere hitap eden kişilerdir. Taraftarları kendilerini âdetâ *yarı ilâhî* dinî lider olarak benimsemişlerdir. Düşmanları tarafından öldürülmelerine rağmen, Müridleri, onların öldüklerine inanmamakta ve kendilerine ölüm yakıştırılamamaktadır. Bu taraftarlar kitlesi, günün birinde onların yeniden aralarına döneceğine ümit bağlamıştır. Nitekim tarih kaynakları da meselâ Baba İlyas'ın ölmediğine inanıldığını kaydetmek sûretiyle naklettiğimiz menkabeyi belgelendiriyorlar.[6] Otman Baba'nın ise herhangi bir olaya karıştı-

3 *Menâkıb-Kud*, vv. 38b-39a. Aslında tarih kaynakları Baba Resûl diye bilinen bu zâtın Amasya'da 1240 yılında Selçuklu kuvvetleriyle savaşırken öldürüldüğünü yazarlar (msl. bkz. İbn Bîbî, s.501-502; de Saint-Quentin, s.63-64; Barhebraeus, II, 540).

4 *Menâkıb-Kud*, v. 43a.

5 *Vilâyetnâme-OB*, vv. 213b-214a.

6 Msl. bkz. İbn. Bibî, s.502.

ğı bilinmemekle beraber, onun da çevresinde çok geniş bir gayri memnunlar zümresinin toplandığı menâkıbnâmeden anlaşılıyor.

Bu örneklerde aslında kitle psikolojisinin aksini görmek mümkündür. Kitleler uğradıkları haksızlıktan kendilerini kurtaracağına iman ettikleri şahıslara insanüstü vasıflar yakıştırmakta, onların ölümsüz olduklarına inanmak istemektedirler. Çünkü buna ihtiyaçları vardır. Bu sebeple zaman zaman bu ruh halinin bir dinî inanç biçimine dönüştüğü görülür.

Daha ilk çağlardan beri dünyanın muhtelif yerlerinde ölüm denilen olayın bir çeşit dünyadan yükseğe çıkma olarak kabul edildiğine dair inançlar görülmüştür.[7] Meselâ piramitlerdeki metinlerden öğrenildiğine göre eski Mısır dininde firavunların ölüm esnâsında göğe çıktıklarına inanılmaktadır. Bu çıkış bazan bir kuş, çekirge yahut uçan bir böcek şekline girerek, bazan da doğrudan yükselmekle olmakta ve firavun Güneş Tanrısı Ra tarafından kabul edilmektedir.[8] Musevîlikte İlyas Peygamber'in, ateşten atların çektiği bir arabaya binip göğe yükselerek düşmanlarının saldırılarından ve ölümden kurtulduğuna inanılmaktadır.[9] Hıristiyanlık'ta da Hz. İsa'nın çarmıha gerildikten (crucifixion) sonra yeniden dirildiği (résurrection) ve göğe çekildiği (ascension) inancı herkesçe mâlumdur.[10] Aynı inanç bir farkla İslâmiyet'te de mevcuttur. İslâmiyet'te haça gerilenin Hz. İsa olmayıp Allah tarafından ona benzetilen münâfık bir havârî olduğu ve ölmeden önce Hz. İsa'nın sağ olarak Allah katına çıktığı kabul edilir.[11]

---

7 Eliade, *Traité*, s.94, 95. Çeşitli bölge ve dinlerden misaller için sonraki sayfalara bakılmalıdır.

8 Eliade, *Histoire des Croyances*, I, 107-108.

9 Kitab-ı Mukaddes, *II. Krallar*, II, 11-12. Bu hikâye Taberî'de nakledilmiştir (bkz. I2, 696-701). Bu hikâyede Baba İlyas ile İlyas Peygamber arasındaki isim aynîliğine dikkat edilmelidir. Bu durum hâdisenin Baba İlyas'a uyarlanmasına sebep teşkil etmiş olabilir.

10 *Matta*, XXVII; *Markos*, XVI; *Luka*, XXIV; *Yuhanna*, XX.

11 Kur'an-ı Kerim, *en-Nisâ*, 157-158; krş. yukarıda Baba İlyas menkabesi.

Gökteki bir hayatın varlığı ve buna uçularak ulaşılabileceği inancının Göktürkler'de de mevcut bulunduğu Orhun Kitâbelerinden anlaşılıyor. "(Siz) gökte hayattaki gibi (olacaksınız),"[12] "Babam kağan öylece ili, töreyi kazanıp uçmuş" ve "Amcam kağan uçup gitti"[13] gibi cümleler bunu ifade etmektedir.[14]

Burada şunu unutmamak lâzım geliyor: Bütün bu inanç örneklerinde herhangi bir insan değil, bir kral, bir peygamber, bir hükümdar ve bir velînin ölmeyip göğe yükselmesi bahis konusudur. Her insan için böyle bir sonuçtan söz edilmemektedir.

Aynı inancın Maniheizm'de de mevcut olduğu müşahede olunmaktadır. Şüphesiz bu Hıristiyanlığın bir etkisidir. Ancak bu inancın Maniheizm'de takdim ediliş tarzı dikkate değer: Bugün elde bulunan hemen hemen bütün Maniheist metinlerin ittifakla kaydettiklerine göre, Mani tevkif edilip hapse atılmış, orada öldürülmüş, ama derhal maddî cesedini atarak bir şimşek hızıyla göğe yükselip kaybolmuştur. Mani buradan yeryüzündeki taraftarlarına nezaret etmektedir. Hz. İsa'nın göğe çekilmesinde vukû bulduğu gibi, bunda da tabiat üstü olaylar meydana gelmiş, gök kararmış, yer sarsılmış ve korkunç bir ses duyulmuştur.[15]

*Bu bilgilerin ışığı altında Baba İlyas'ın* menkabesi tahlil edilecek olursa, görülür ki, hem Yahûdî, hem Hıristiyan, hem Maniheist ve hattâ İslâmî unsurlar biraradadır. Bunların hangisinin doğrudan, hangisinin vâsıtalı olduğunu tâyin etmek zordur. Bir

12 *Orhun Âbideleri*, Kültiğin âbidesi, güney-doğu cephesi.

13 Kültiğin âbidesi, doğu cephesi, 16. ve 24. satırlar.

14 Kitâbelerde herhangi bir karîne olmamakla beraber, "uçma" işini Roux, Şamanizm'de ruhun kuş şekline girmesi ile yorumluyor (bkz. *La Religion*, s.217-218). Fakat yukarıda üçüncü bölümde ilgili kısımda açıklanmaya çalışıldığı üzere bu telâkkinin Şamanizm'e has olmadığı çok muhtemeldir. Kaldı ki kitâbelerde ruhun kuş şekline girdiğini belirten bir ifade metni yoktur. Böyle bir yorum herhalde uçmak kelimesi ve geç devir Şamanizm'ine ait bilgilerin birleştirilmesiyle yapılmış olmalıdır ki bizce isabetsizdir.

15 Peuch, *Le Manichéisme*, s.141.

defa motifin esası olan "ölmeden göğe çekilme" inancının Kitab-ı Mukaddes'le alâkası ortada görünüyor. Fakat göğe çıkma olayının Mani'de olduğu gibi zindanda cereyan etmesi de aynı kuvvetle Maniheizm'e dayandırılabilir. Bunlardan başka, Baba İlyas'ın yanındaki keşişi kendine benzeterek göğe çekilmesi ve yerine keşişin asılması, İslâmî telâkkinin etkisidir. Bütün bunlara ek olarak Baba İlyas'ın beyaz bir at üstünde göğe çıkması ise, hem Yahûdî geleneğinde İlyas Peygamber'in göğe çekilişini,[16] hem de Şamanizm'deki şamanın beyaz at üstünde göğe çıkarak Gök Tanrı'nın huzuruna gidişini hatırlatıyor.

Bütün bunlara rağmen, yukarıda sayılan çeşitli etkilerin hissesini unutmamak kaydıyla biz bu konuda temel olarak, Maniheist bir yoruma tâbi tutulmuş Kitab-ı Mukaddes etkisini düşünmenin daha doğru olacağı kanaatindeyiz. Zira, daha önce de kendilerinden bahsolunan VIII-IX. yüzyıllarda Mâverâünnehir ve Horasan'da Ebû Müslim'in ölümünden sonra çıkan isyanlarda kullanıldığı açıkça bilinen Zerdüştî ve Maniheist ideoloji, bu düşünceyi teyid eder mahiyettedir. Hatırlanacağı üzere, bu isyanlara katılan Türkler, Zerdüştî ve Maniheist çevrelerden gelmekte olup liderlerinin ölmediğine, göğe çekildiklerine inanıyorlardı. Sindbad'ın taraftarlarına göre Ebû Müslim ölmemiş, gökyüzüne gitmişti.[17] Türk İshak'ın taraftarları da aynı şekilde düşünüyorlardı.[18] Nihayet Mukanna'ın adamları kendisinin ölmeyip göğe çekildiğini sanıyorlardı.[19] Bu kadar

---

16 Kitab-ı Mukaddes'teki bu hikâye bizdeki eski halk kitaplarına da geçmiştir. *Kırk Sual*'de İlyas Peygamber'in bir merkep, Hz. Âdem'in ak miskten beyaz bir at üzerinde göğe çıktığı (bkz. s.70, 76); *Envâru'l-Âşıkîn*'de yine İlyas Peygamber'in kanatlı bir atla göğe havalandığı yazılıdır (bkz. s.129).

17 Nizâmülmülk, s.225; Mélikoff, *Abu Muslim*, s.55. Herhalde böyle bir çevre içinde teşekkül etmiş olmasından ileri gelse gerek. Ebû Müslim destanında aynı motife rastlıyoruz. Rivâyete göre Ebû Müslim'in babası Esed Haccac-ı Zâlim tarafından idam edilmiş, fakat ceset ipten kaybolmuştur; çünkü melekler tekrar dirilen Esed'i göğe çıkarmışlardır (bkz. Mélikoff, s.95). Aynı şekilde İmam İbrahim de halife Mervan tarafından astırıldığında cesedi dirilmiş ve bir çift yeşil kanatla göğe uçmuştur (bkz. *a.g.e.*, s.119).

18 İbnu'n-Nedim, s.497.

19 El-Bağdadî, s.258.

geniş bir kitlenin söz konusu inancı paylaşması Maniheist kültür ve inançların kuvvet derecesini gösterir.

İşte Baba İlyas, Mahmut Paşa ve Otman Baba menkabelerini bu doğrultuda değerlendirmek icap eder. Bunların üçü de, İlyas ve İsa Peygamberler, yahut Mani, Ebû Müslim ve Mukanna' gibi fânîler arasından göğe çekilmişler ve ebedî hayata kavuşmuşlardır. Günün birinde insanlığı kurtarmak için yeryüzüne ineceklerdir.[20]

## Suyu Kana Çevirmek

Bu konuda iki menkabe olup ikisi de *Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî*'dedir. Hacı Bektaş'tan hoşlanmayan ve kendisinin velâyetine hiç inanmayan Nureddîn Hoca,[21] onu Sulucakaraöyük'ten kovmak için köye gelir. Şeyhin abdest alıp namaz kılmadığını görmüştür. Sinirli bir şekilde kalkıp abdest almasını ihtar eder. Bir hizmetkâra su getirtilir. Hacı Bektaş abdest almak üzere kollarını sıvar ve elini suya uzatır. Fakat Nureddîn Hoca da dahil orada bulunan herkes şeyhin ellerine dökülen suyun kıpkızıl kan olduğunu görürler. Hacı Bektaş kanla abdest alınmayacağını söyler. Gördüğüne inanmayan Nureddîn Hoca maşrapayı bizzat alır; içini kendi elleriyle temizler; tekrar su doldurup şeyhin eline döker. Ama maşrapadan dökülen su yine kan olmuştur. Bunun üzerine Nureddîn Hoca kızar ve gördüğü şeyin bir büyü olduğunu söyleyerek Hacı Bektaş'ı tehdit eder.[22]

---

20 Baba İlyas'ın oğlu Mahmut Paşa'nın menkabesinin bir benzeri, Fatih'in veziriâzamı Mahmut Paşa için de anlatılır. Kendisini çekemeyenlerin kışkırtmaları üzerine haksız yere idama mahkûm olan paşa, tam cellat kılıcı kafasına indireceği zaman ortadan kayboluvermiştir. Menkabenin sonunda Mahmut Paşa'nın sonradan Edirne'de Hızır Aleyhisselâm ile konuşurken görüldüğü belirtilmiş (bkz. *Menâkıb-ı Mahmud Paşa*, Süleymaniye (Ayasofya) Kütüphanesi, nr. 1940 (mecmua içinde), v. 73b-75a). Bu sûretle onun da ölmeden göğe çekildiği ve ebedî hayata kavuştuğu anlatılmak istenmiştir.

21 İlhanlılar'ın Kırşehir Valisi Caca Beğ kasdedilmektedir.

22 *Menâkıb-HBV*, s.29-30. Bu menkabenin aslı *Menâkıbu'l-Ârifîn*'de bulunmaktadır; büyük bir ihtimalle buradan Hacı Bektaş'ınkine uyarlanmıştır. Zikredilen

Aynı eserde buna benzer bir başka menkabe, yine Hacı Bektaş'la bu defa müritlerinden Molla Sâduddîn arasında geçer.[23]

Bu şekilde suyu kana çevirme olayına biz Kitab-ı Mukaddes'te rastlıyoruz. Buradaki olay şöyle cereyan eder: Hz. Musa'ya inanmayan Firavun ondan bir mûcize göstermesini ister. Peygamber bunu nasıl yapacağını düşünürken Allah elini nehre doğru uzatmasını emreder ve ne kadar su varsa nehirdekilerle birlikte kana dönüşeceğini bildirir. Hz. Musa emri yerine getirir. Firavun'un ve bütün hazır bulunanların gözü önünde suların tamamı kıpkızıl kan olur; Mısırlılar hiçbir yerden su alamazlar.[24] Kanaatimizce *Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî*'deki iki menkabede de işlenen sözkonusu motifin, esas olarak buradan kaynaklandığı düşünülebilir.

## Halka Felâket Musallat Etmek

Kitab-ı Mukaddes'te en sık rastlanan motiflerdendir. Peygamberler Allah'ın emirlerine karşı gelen kitlelere çeşitli felâketler musallat etmişlerdir. Meselâ livâta (homoseksüellik) gibi çirkin bir günaha müptelâ oldukları için Lût Peygamber Allah'ın emriyle Sodom ve Gomorra'nın altını üstüne getirmiştir.[25] Allah'a inanmayı ve kendisine tâbi olmayı reddettikleri için Hz. Nuh'un halkı, çıkan bir tufanda mahvolup gitmiş, ancak gemiye binenler kurtulmuştur.[26] Aynı şekilde Allah'a inanmayı ka-

---

eserde olay bizzat Nuruddîn Caca tarafından Mevlânâ'ya nakledilmiştir. Bunu işiten Mevlânâ üzülür ve temiz şeyleri pis hale getirmenin gerçek kerâmet olmadığını, asıl kerâmetin pis şeyleri temiz hale getirmek olduğunu ifade ile Hacı Bektaş'ı kınadığını gösterir (bkz. Eflâkî, I, 498).

23 *Menâkıb-HBV*, s.60.

24 *Çıkış*, VII, 17-21.

25 *Tekvin*, XIX, 24-25.

26 *Tekvin*, VI-VII. Aynı olay için bkz. Kur'an-ı Kerim, *Hûd*, 25-45. Muhtemelen bu tûfan olayından mülhem olarak şöyle bir de Anadolu efsânesi vardır: bir gün Kafkas dağlarından gelen aksakallı bir ihtiyar Pontus adında misafir sevmeyen bir ülkede konaklamak zorunda kalır. Fakat kimse kendisini kabul etmez. Buna üzülen ihtiyar, yüksek bir dağın üstüne çıkarak ülkenin sulara gark

bul etmeyen Firavun'u cezalandırmak için Hz. Musa Mısır'a gökten ateşli dolu yağdırmış,[27] bir başka seferinde çekirge sürülerini musallat etmiştir.[28] Bunlara benzer pek çok olay, bilindiği gibi Kur'an-ı Kerim'de de zikredilmiştir.[29]

İşte bu gibi olaylar Bektaşî menkabelerine muhtelif şekillerde yansımıştır. Rivâyete göre Konya ulemâsı Şems-i Tebrizî ile Mevlânâ'nın dostluğunu çekemedikleri için şehri terketmeye kalkarlar. Şehirde cuma namazı kıldıracak kimse kalmadığından, Sadreddîn-i Konevî Ahî Evren'e haber yollayarak onları durdurmasını ister. Ahî Evren ulemânın yolunu keserek Konya'ya dönmelerini ihtar eder. Fakat dinlemezler. Bunun üzerine, bindikleri hayvanlar dizlerine kadar toprağa gömülür. Hayvanlardan inip yaya yürümek isterlerse de bu defa kendileri önce dizlerine, sonra göğüslerine kadar yere batarlar. Bu kerâmet karşısında nihayet gitmekten vazgeçip Konya'ya dönerler.[30]

*Vilâyetnâme-i Seyyid Ali Sultan*'da Hz. Musa'nın Mısır'a ateş yağdırmasına benzeyen bir menkabe vardır. Anlatıldığına göre, Dimetoka Kalesi'ni kuşatan Seyyid Ali Sultan ve askerleri, bir türlü şehri fethedemezler. Bunun üzerine şeyhin kerâmetiyle kale üstüne yağmur gibi ateşler yağar. Bu felâketten ne yapacağını şaşırır hale gelen kale sakinleri sonunda teslime razı olurlar.[31] Yine Seyyid Ali Sultan kuşattığı bir başka kaleyi alamayınca beddua ederek kalenin altını üstüne getirir.[32]

---

olması için beddua etmiş, derhal korkunç bir tûfan çıkmıştır. Kısa zamanda Pontus ülkesi sular altında kalmış, yerinde bir deniz meydana gelmiştir, ki işte Karadeniz budur (Önder, *Şehirden Şehire*, I, 150).

27 *Çıkış*, IX, 22-25.

28 *Çıkış*, X, 13-15.

29 Msl. bkz. *Hûd*, 66-69. Bu âyetlerde Salih Peygamber'e inanmayan Semûd kavminin helâk edilişi anlatılır.

30 *Menâkıb-HBV*, s.51.

31 *Vilâyetnâme-SAS*, s.25.

32 *A.g.e.*, s.33.

Buna dair Hacı Bektaş'la ilgili iki menkabe vardır. İlki şöyledir: Türkistan'dan Rum diyarına gitmekte olan Hacı Bektaş yolda bir köye uğrar. Bir kadından yiyecek ister. Kadın biraz beklemesini söyleyerek evine gelir, bir parça ekmeğin içine biraz yağ koyup Hacı Bektaş'a götürür. Tekrar eve döndüğünde, önceden içinde azıcık yağ olan küpün, ağzına kadar dolduğunu hayretle görür ve yiyecek isteyen kişinin nasıl biri olduğunu anlar.[33]

Kitab-ı Mukaddes'te ise şöyle bir hikâye vardır: Bir gün Peygamber Elişa'ya, kocası borç bırakarak ölmüş bir kadın gelir. Alacaklılarının sıkıştırdığını, evde birazcık yağdan başka bir şey bulunmadığını bildirir. Elişa kadına bulabildiği kadar kap toplamasını söyler. Kadın kapları toplayıp getirir. Evin kapısını kaparlar ve yağı bütün kaplara paylaştırırlar. Kapların hepsi derhal ağızlarına kadar yağla dolar. Kadın bunları satıp borçlarını öder.[34] Görüldüğü üzere her iki hikâyede de bir kadına ait az miktardaki yağın çoğalması konusu ana motiftir.

Hacı Bektaş'ın ikinci menkabesi ise aşağıdaki gibi cereyan etmiştir: Bir gün kalabalık bir topluluk kendisini ziyarete gelir. Misafirlere yedirecek ekmek bulunmamaktadır. Kadıncık Ana evde hiç un bulunmadığını haber verince Hacı Bektaş un çuvallarını silktirir ve bir avuç kadar un birikir. Yoğurup bir tekneye koyarlar ve üstünü örterler. Hacı Bektaş bir dua eder ve teknenin içi hamurla dolup taşar. Köyün bütün gelinleri, kızları günlerce hamuru ekmek yapıp pişirirler ama teknedeki hamurun arkası kesilmez. Sonunda ancak üstündeki örtüyü açmak suretiyle hamuru tüketebilirler.[35]

Kitab-ı Mukaddes'te de şu hikâye anlatılmaktadır: Peygamber İlya Tsarefat şehrine gider. Orada rastladığı bir kadından yiyecek ister. Kadın ekmeği olmadığını, ancak bir avuç unla

---

33 *Menâkıb-HBV*, s.24.

34 *II. Krallar*, IV, 1-7.

35 *Menâkıb-HBV*, s.35.

biraz yağı bulunduğunu söyler. İlya o undan bir pide yapmasını bildirir. Kadın söyleneni yapar ve o bir avuç undan günlerce pide pişirilir; fakat ne hamur tükenir ne de yağ biter.[36]

Daha ilk bakışta anlaşılacağı üzere, Hacı Bektaş'ın iki menkabesiyle Kitab-ı Mukaddes'tekiler arasındaki kuvvetli benzerlikler ortadadır. Yalnız olayların baş tarafları her iki menkabede yer değiştirmiştir. Bununla beraber hepsinde de, yolcu olan mübarek bir şahsın uğradığı köyde bir kadından yiyecek istemesi, kadının vermesi üzerine evdeki yiyeceklerin artması söz konusudur. Dolayısıyla Hacı Bektaş'ın iki menkabesinin doğrudan doğruya Kitab-ı Mukaddes'ten uyarlandığı rahatça söylenebilir.

## Az Yiyecekle Çok Kişiyi Doyurmak

Bu da ilk defa Kitab-ı Mukaddes'te rastlanan bir motiftir. Hikâyeye göre Hz. İsa şâkirtleriyle otururken karınları acıkır. Fakat yanlarında az bir ekmek ve balıktan başka bir şey yoktur. Hz. İsa onları önüne kor ve şâkirtlerine çayırlara oturmalarını söyler. Sonra ellerini göğe kaldırıp dua eder ve ekmekleri bölüp dağıttırır. Bütün oradakiler yiyip karınlarını doyururlar, yine de tüketemezler.[37]

Hadis kitaplarında Hz. Muhammed'in de bu çeşit bir mûcizesi rivâyet olunmaktadır. Ebû Talha adındaki sahâbî Hz. Muhammed'in acıktığını anlayarak hanımı Ümmü Süleym'den onun için yiyecek bir şey ister. Kadıncağız evde son kalan azıcık arpa unundan hamur yaparak bir ekmek pişirip mescidde oturmakta olan Peygamber'e götürür. Bunun üzerine Peygam-

---

36 *I. Krallar*, XVII, 10-16.

37 *Matta*, XIV, 17-21. Yine buna benzer bir başka hikâye de XV, 34-38'de bulunmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de aynı mûcizeye telmih vardır (*el-Mâide*, 112-114). Burada Havârîler'in Hz. İsa'dan gökten bir sofra indirmesini istediklerinden bahsedilir. Havârîler ancak bu sofranın inmesinden sonra inançlarının kuvvetleneceğini söylerler. Bu talep üzerine Hz. İsa dua etmiş ve inen sofradan Havârîler doyuncaya kadar yemişlerdir. Ancak bu mûcizeyi gördükten sonradır ki, Havârîler'in Hz. İsa'ya olan bağlılıkları daha da fazlalaşmıştır.

ber yanındakileri de beraberine alarak doğruca Ebû Talha'nın evine gider. Kadın kocasını durumdan haberdar edince adamcağız başka yiyecek bir şey olmadığı için sıkılır. Ama Peygamber o bir ekmekle bütün cemaati doyurur.[38]

Eldeki menâkıbnâmelerde söz konusu motifle ilgili iki menkabe bulunmaktadır. Bunlardan birine göre Hacım Sultan'ın Horasan'dan gelirken Ahmed-i Yesevî tarafından verilen bir sofrası vardır. Hacım Sultan bunu bir ağaca astırmış ve gelip geçenin yemesi için serbest bırakmıştır. Oradan kimler geçerse geçsin, ne kadar kalabalık olurlarsa olsunlar sofrayı açtıkları zaman diledikleri kadar yiyip içerler sonra da yerine asarlardı. Sofra kırk yıl bu şekilde hizmet etmişti.[39]

Abdal Musa'ya ait bir menkabede ise şunlar anlatılır: Abdal Musa bir gün müridlerine tekkeye bir gemi dolusu asker geleceğini haber verir; bunlar için yemek hazırlanmasını emreder. Gerçekten bir saat sonra askerler sahile ayak basarlar. Müridler onları alıp tekkeye getirirler. Askerler ocaktaki kazandan başka ortalıkta bir şey görmeyince aç kalacaklarını zannederler. O sırada şeyh dervişlere yemeği askerlere paylaştırmalarını bildirir. Yemek kepçe ile kırk bin askere paylaştırılır. Önlerinden artıncaya kadar yedikleri halde kazan yine dopdolu durur.[40]

Bu tip menkabelere Eflâkî'de de rastlıyoruz. Bir seferinde Mevlânâ'nın bir tepsi helva ile yüzlerce kişiyi ağırladığı,[41] bir başka defasında müridleriyle otururken boş bir kazandan

---

38 *Sahîhu'l-Buharî*, IV, 234-235; *Sahîhu Müslim*, IV, 1784. Biraz Matta İncili'ndeki Hz. İsa hikâyesine benzeyen bu hadisten başka, benzer olayları anlatan daha pek çok rivâyetler aynı eserlerin müteakip sayfalarında mevcuttur. Daha geniş bilgi için oralara bakılabilir. Hz. Muhammed'in bu şekil mûcizeleri zikredilen hadis kaynaklarında bulunduğu gibi, *Terceme-i Şevâhidu'n-Nübüvve* (İstanbul, 1293) ve *Terceme-i Mevâhibu'l-İlâhiyye* (İstanbul, 1261) ve benzeri bazı klâsik eserlerde de uzun uzun anlatılır.

39 *Vilâyetnâme-HS*, s.94-95. Bu menkabede Kur'an-ı Kerim'deki Hz. İsa'nın sofrasıyla bir benzerlik olduğu görülüyor.

40 *Vilâyetnâme-AM*, s.25-27.

41 Eflâkî, I, 169.

lezzetli bir yemek çıkararak herkesin karnını doyurduğu kaydedilir.[42]

## Körleri Gördürmek

Bu konudaki tek menkabe Kaygusuz Abdal'a aittir. Rivâyete göre, müridleriyle Mısır'a giden Kaygusuz Abdal gözünün biri kör olan sultan tarafından huzûra çağrılır ve gerçek bir velî olup olmadığını anlamak için birçok denemelerden geçirilir. İşin sonunda Kaygusuz Abdal bir dua ederek sultanın kör gözünü açar. Bu sayede gerçek bir velî olduğu ortaya çıkar ve kendisine ikramlarda bulunulur.[43]

Bu motif hem Hıristiyan hem de İslâmî inançlarda Hz. İsa'nın bir mûcizesi olarak bilinmektedir. Kitab-ı Mukaddes'e bakılırsa, Hz. İsa bir gün iki kör adamın yanından geçer. Körler onu tanıyıp peşine düşerler ve evine kadar takip ederler. Eve geldiklerinde Hz. İsa'ya yalvararak gözlerini açmasını isterler. O da dediklerini yapar ve iki kör eskisi gibi görmeye başlarlar.[44] Kur'an-ı Kerim'de de birkaç yerde Hz. İsa'nın bu mûcizesinden kısaca bahsedilir.[45] Yine burada, oğlu Yusuf'a olan hasretinden dolayı kör olan Yakup Peygamber'in gözlerinin, oğlu Hz. Yusuf tarafından gönderilen gömleğiyle açıldığı anlatılır.[46] Hz. Muhammed'in de bu gibi birkaç mûcizesi olduğunu biliyoruz.[47] Fakat bunların cereyan ediş tarzları biraz daha başkadır.

## Ölü İnsan veya Hayvanı Diriltmek

Bu motifin menâkıbnâmelerde oldukça yer tuttuğu görülmektedir. Bunlardan birkaçını şöyle sıralayabiliriz. *Menâkıbu'l-*

---

42 *A.g.e.*, I, 343.

43 *Menâkıb-KB*, s.23.

44 *Matta*, IX, 27-30. Benzer bir başka olay için bkz. *Matta*, XII, 10-13.

45 Msl. bkz. *Âlü İmran*, 49; *el-Mâide*, 110.

46 *Yûsuf*, 93.

47 *Terceme-i Mevâhibu'l-İlâhiyye*, s.333.

*Kudsîye*'ye göre, Baba İlyas'ın torunu Âşık Paşa'nın halifelerinden Ebubekir ölü arıları avucuna koyarak nefesiyle diriltmeye muktedirdi ve halk arasında Hz. İsa gibi ölüleri diriltmesiyle şöhret bulmuştu.[48]

Hacı Bektaş bir gün Malya Ovası'nda bir höyük üzerinde otururken aşağıdaki Tatar evlerinin arasında bir zengin çocuğunun fakir küçük bir oğlanı ceviz büyüklüğünde bir taşla kazaen öldürdüğünü görmüştü. Ölen çocuğun yakınları taşı atanın peşine düşmüş kovalıyorlardı. Korkan çocuk Hacı Bektaş'a sığınır. Kovalayanlar onu isterlerse de şeyh reddeder ve ölen çocuğun cesedini yanına getirmelerini ister. Cesedi getirirler. Hacı Bektaş onu hırkasıyla örtüp elini yüzüne sürer sürmez çocuk dirilip ayağa kalkar.[49]

Hacı Bektaş'ın Konya'daki halifesi Pirabi Sultan'ın da şöyle bir menkabesi anlatılır: Bir aralık Konya'da veba salgını olmuş, Pirabi Sultan'ın iki çocuğu ölmüştür. Geride bir küçük oğlu kalmıştır. Birkaç gün sonra o da ölür. Annesi cesedin başında ağlamaktan fenalaşınca karısına acıyan şeyh, cesede yaklaşır ve onu elinden tutarak ayağa kaldırır. Çocuk dirilmiştir.[50]

Hacım Sultan Hacı Bektaş'ın kendine icâzet verdiği zaman beline kuşattığı tahta kılıcın kesip kesmediğini anlamak için bir katırı ikiye biçmiş, dervişlerin şikâyeti üzerine Hacım Sultan dua ile katırı yeniden diriltmiştir.[51]

Kitab-ı Mukaddes'e baktığımızda İlya ve Elişa Peygamberler'e nispet edilen iki çocuk diriltme mûcizesi görüyoruz. Bunlardan birincisine göre, İlya ihtiyar bir kadının evinde misafir kalmaktadır. Bu kadının oğlu hastalanır ve ölür. Kadının talebi üzerine İlya dua eder. Dua biter bitmez çocuk dirilip ayağa

---

48 *Menakıb-Kud*, v. 110a.

49 *Menâkıb-HBV*, s.67.

50 *A.g.e.*, s.89.

51 *Vilâyetnâme-HS*, s.24-25. Ahmed-i Yesevî halifelerinden Hakim Ata'nın oğlu Hubbî Hoca'nın kesilen öküzleri tıpkı Hacım Sultan gibi dirilttiğine dair bir menkabeyi F. Köprülü nakletmektedir (bkz. *İlk Mutasavvıflar*, s.91).

kalkar.[52] Elişa'nın hikâyesi de buna çok benzemektedir. O da bir karı kocanın evinde misafirdir. Bir gün evin erkek çocuğu hastalanır ve ölür. Annesi yalvararak Elişa'dan çocuğu diriltmesini rica eder. Elişa da onu tekrar hayata kavuşturur.[53]

Kitab-ı Mukaddes'teki üçüncü ölü diriltme hikâyesi Hz. İsa'nındır. Bir gün birisi Hz. İsa'ya gelerek ölmüş kızını diriltmesini rica eder. Şâkirtlerle birlikte topluca adamın evine gidilir. Hz. İsa içerideki kalabalığı dışarı çıkarır. Onlar kendisine gülerler. Peygamber aldırış etmeden kızın cesedinin bulunduğu odaya girer; onu elinden tutup kaldırır. Kız hiçbir şey olmamış gibi ayağa kalkar.[54]

Buna benzer bir mûcize de Hz. Muhammed'e atfedilmiştir. Rivâyete göre adamın biri Peygamber'e gelerek ölmüş kızını diriltirse Müslüman olacağını söyler. Peygamber adamla birlikte kabristana gider ve kızı adıyla çağırır. Kız kelime-i şehadet getirerek ayağa kalkar; adam da Müslüman olur.[55]

Bu gibi kerâmetler Müslüman evliyâdan bazıları için de anlatılır. Meselâ Ebu'l-Hasan Nuri, ölmüş eşeğinden başka bir şe-

---

52 *I. Kırallar*, XVII, 17-22.

53 *II. Kırallar*, IV, 17-37. Bu hikâye *Envâru'l-Âşıkîn*'de de olduğu gibi anlatılmaktadır. Burada Elişa İlyas, dirilen çocuk da Yusuf Peygamber diye geçmektedir (bkz. s.127). İlyas Peygamber'in bu çocuk diriltme mûcizesinin izleri *Battalnâme*'de bile vardır. Rivâyete göre Battal Gazi bir keresinde Hıristiyan askerlerini kovalamaktadır. Hızır Aleyhisselâm önlerini keser ve Müslüman olmalarını ihtar eder. Hıristiyan askerler eğer Battal Gazi Hz. İsa gibi ölüleri diriltebilirse teklifi kabul edeceklerini bildirirler. Battal Gazi bu işin altından nasıl kalkacağını düşünürken Hızır'ın tavsiyesiyle yalnız bir adada oturmakta olan İlyas Peygamber'e başvurur. Ondan bir dua öğrenir (krş. *I. Kırallar*, XVII, 17-22). Askerlerin yanına dönen Battal Gazi, gösterilen bir erkek bir kadın mezarında duayı okur; mezardakiler hemen dirilip ayağa kalkarlar; askerler de Müslümanlığı kabul ederler (bkz. *Menâkıb-ı Gazavât-ı Seyyid Battal Gazi*, II, 86 vd). Buradaki hikâyenin Sarı Saltık'a mal edilmek sûretiyle *Saltıknâme*'ye de geçtiğini görüyoruz. Yalnız burada Hıristiyan askerlerin yerini rahipler, İlyas Peygamber'in yerini Hızır Aleyhisselâm ve İlyas Peygamber duasının yerine de Hz. İsa'nın ölü diriltirken okuduğu dua almıştır (bkz. *Saltıknâme*, vv. 296b-270a). Dirilenler ise bir erkek bir kadın değil, iki erkek iki kadındır.

54 *Matta*, IX, 18-25. Hz. İsa'nın ölü diriltme mûcizeleri *Ahmediye*'de sık anlatılan hikâyelerdendir (bkz. s.17-18, 165-166).

55 *Terceme-i Mevâhibu'l-Ledünniyye*, s.332.

yi bulunmayan bir adamın ağlamasına dayanamayarak eşeği diriltmiş ve adamı sevindirmiştir.[56] Aynı şekilde Mevlânâ da, çok sevdiği neyzeni Hamza'yı cenâzesi yıkanırken diriltip ayağa kaldırmıştır.[57]

Bu nakledilenler arasında Pirabi Sultan menkabesiyle İlya ve Elişa'nın hikâyeleri arasında yakınlık şüphesiz gözden kaçmamaktadır. Bunlarda, hastalanıp ölen bir erkek çocuk, annesi ve bu çocuğun diriltilmesi ana motiftir. Pirabi Sultan menkabesinin, İlya ve Elişa hikâyelerinin bir uyarlaması olduğu düşünülebilir. Aynı hikâyelerin kısmen Hacı Bektaş menkabesinde bile bir örnek vazifesi gördüğü ileri sürülebilir. Çünkü ana fikir yine dirilen bir erkek çocuktur.

Hz. İsa'nın hikâyesi ise, yukarıda gösterildiği üzere *Battalnâme, Envâru'l-Âşıkîn* ve *Ahmediye*'deki menkabelerin örnek tipi olmuş görünmektedir. Hz. İsa'nın bu mûcizesi Hıristiyan azizlerinin menkabelerine de yansımıştır. Kâfir bir kral bir gün Saint Georges'dan mezarda yatan ölüleri diriltmesini ister. Aziz hemen duaya koyulur. Dua bitince mezarlardan beş erkek, dokuz kadın ve üç çocuk dirilerek ayağa kalkarlar. Kendi ifadelerine göre bunlar dört yüz altmış yıl önce ölmüşlerdir.[58] Ölü diriltme motifi bazı Altay ve Anadolu masallarına da girmiş bulunmaktadır.[59]

## Nefes Evlâdı Edinmek

Bektaşîlik'te *nefes evlâdı* veya *nefes oğlu* kavramının yeri büyüktür. Bunun esası görünüşe göre *nefes* kelimesinden de an-

---

56 *Attar*, II, 53.

57 Eflâkî, I, 231.

58 Delehaye, *Les Légendes Grecques*, s.53. Saint Georges'un bu kerâmeti el-Taberî tarafından da nakledilmektedir (bkz. 13, 955-956). Ancak burada ölenlerin dört yüz yıllık olduğu ifade edilir. Pir Sultan Abdal'ın bir manzûmesinde de, Hz. Ali'nin bin yıllık bir ölüyü dirilttiği terennüm olunmuştur (bkz. Öztelli, *Pir Sultan Abdal*, s.109).

59 Ögel, *Türk Mitolojisi*, I, 317; Umay Günay, *Elâzığ Masalları*, Erzurum, 1975, s.410-416.

laşılacağı üzere, İslâmî inanıştaki Hz. İsa'nın dünyaya gelişi olayına dayanır gibidir. Bilindiği gibi, İslâmî telâkkiye göre Allah'ın emriyle Cebrâil Aleyhisselâm Hz. Meryem'in inzivâya çekildiği yere gelerek bir erkek çocuk dünyaya getireceğini müjdelemiş ve nefesinden üflemesi sûretiyle, hiçbir erkekle teması olmadan Hz. Meryem'in hâmile kalmasına sebep olmuştur.[60] İşte görünüşte bu telâkkiden hareketle Bektaşîlik ve Kızılbaşlık'ta, bir velînin nazarıyla veya onun kullandığı sudan içmekle bir kadının gebe kalıp çocuk doğuracağına inanılmıştır, ki doğan bu çocuk o velînin nefes evlâdı yahut nefes oğlu kabul edilmektedir.[61] Fakat bu inancı yansıtan menkabeler incelendiğinde, bunun İslâmî telâkkiden çok, Kitab-ı Mukaddes'teki Elişa'ya ait bir hikâyeye dayandığı görülür. Şimdi bu hikâyeyi nakletmeden önce, söz konusu menkabelerden Hacı Bektaş'a ait iki tanesini gözden geçirelim.

*Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî*'de rivâyet edildiğine göre, İmam Musa Kâzım soyundan İbrahim-i Sâni'nin oğlu Musa Sâni, Horasan halkının ulularından birinin kızı Zeynep'le evlenir. Aradan geçen uzun yıllara rağmen çocukları olmaz. Günün birinde sarayın karşısındaki çeşmeye İmam Ali Rıza gelir. Zeynep Hatun kocasına haber verir ve imamı saraya davet edip ağırlarlar, şerbet ikram ederler. Fakat imam Kerbelâ'yı hatırlayıp yudumladığı şerbeti geri kâseye bırakır. Musa Sâni şerbeti alarak içeriye hanımı Zeynep'in yanına götürür ve ona içirir. O gece biraraya gelirler ve kadın hâmile kalır. Doğan çocuk Hacı Bektaş'ın babası olacak olan Seyyid Muhammed'dir.[62] Böylece Hacı Bektaş'ın babası, İmam Ali Rıza'nın *nefes evlâdı* olmuştur.

İkinci menkabede ise, Hacı Bektaş'ın bizzat kendisi, yukarıdakine benzer bir olayla başka bir kadını çocuk sahibi yapmış-

---

60 *Meryem*, 16-22.

61 Bu terim *Envâru'l-Âşıkîn*'de "ve Hazret-i İsa Cebrâil Aleyhisselâm'ın nefes oğludur" şeklinde geçmekte ve Hz. İsa'nın bütün mûcizelerinin Cebrâil'e has olduğu ifade edilmektedir (bkz. s.187).

62 *Menâkıb-HBV*, s.2-3.

tır. Rivâyete göre, Hacı Bektaş birçok yere uğrayarak uzun bir yolculuktan sonra nihayet Sulucakaraöyük'e gelir ve çeşme başında çamaşır yıkayan kadınlardan yiyecek ister. Kadıncık diye anılan Kutlu Melek gidip -yukarıdaki kısımda nakledilen menkabede anlatıldığı üzere- kendisine yiyecek ikram eder. Hacı Bektaş'ın bir ermiş olduğu anlaşılınca, kocası İdris'e haber vererek birlikte onu evlerine dâvet ederler, kendileriyle beraber kalmasını isterler. Hacı Bektaş teklifi kabullenir ve birlikte oturmaya başlarlar.[63] Kadıncık'ın bir âdeti vardır: Şeyhin abdest aldığı veya ellerini yıkadığı suyu dökmeye kıyamayıp içer. Bir keresinde abdest alırken Hacı Bektaş'ın burnu kanamıştır. Kadıncık bu suyu da içmiştir. Durum anlaşılınca Hacı Bektaş, "senden iki oğlumuz gelecek" demiş ve gerçekten Kadıncık hâmile kalmıştır. Bir müddet sonra üç oğlan çocuğu doğmuş, biri ölmüş, ikisi yaşamıştır.[64]

Elişa'nın hikâyesine gelince aynen şöyle cereyan etmiştir: Sanem denilen şehre geldiğinde bir kadın Elişa'ya yiyecek verir. Bu kadın kocasına Elişa'nın bir Allah adamı olduğunu ve kendileriyle birlikte oturmasını teklif etmesini söyler. Kocası kabul eder ve Elişa'yı dâvet eder. O günden sonra Elişa bu karı koca ile birlikte ikamet etmeğe başlar. Aradan uzun zaman geçer. Karı kocanın çocukları olmamaktadır. Onların buna üzüldüklerini gören Elişa, bir gün kadını çağırarak bir yıl sonra bir oğlu olacağını müjdeler. Gerçekten bir yıl sonra kadın bir oğlan çocuğu doğurur.[65]

Elişa'nın bu hikâyesinin, abdest suyunu veya şerbeti içme sahnesi dışında, kaba hatlarıyla Musa Sâni menkabesine, teferruatıyla da Hacı Bektaş menkabesine çok benzediği açıkça görülmektedir. Ortak motif, ermiş birinin, çocuğu olmayan bir karı koca tarafından misafir edilmesi ve ondan sonra evin ka-

---

63 *A.g.e.*, s.27-28.

64 *A.g.e.*, s.64-65. Bazı Bektaşîler'in inancına göre Kadıncık Ana'dan doğan ve biri Habip diğeri Hızır Lâle adındaki bu çocukların ikincisinden Hacı Bektaş'ın soyu devam etmiştir.

65 *II. Kırallar*, IV, 8-17.

dınının hâmile kalarak bir erkek çocuk doğurmasıdır. Hattâ daha yukarıdaki kısımlarda Hacı Bektaş'a ait menkabeler birarada mütâlaa olundukları zaman, menâkıbnâmede Hacı Bektaş'ın âdetâ kısmen İlya kısmen de Elişa hüviyetiyle ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Kısaca denebilir ki, Bektaşîlik'teki *nefes evlâdı* kavramı menşeini İslâmî telâkkide değil, açıkça görüldüğü gibi, Kitab-ı Mukaddes'ten almaktadır.

Menâkıbnâmelerde yine aynı esasa dayanan iki menkabe daha vardır. Bunlardan biri Hacım Sultan,[66] diğeri Otman Baba hakkındadır.[67]

## Kuru Odunu Ağaç Haline Getirmek

Bektaşî menâkıbnâmelerinin tipik motiflerinden biri de, kuru bir odunun veya bir değneğin yere dikildiği zaman yeşerip ağaç haline gelmesidir.

Hacı Bektaş Ahmed-i Yesevî tarafından Rum'a gönderildiği zaman dervişlerden biri ocakta yanan odunlardan birini (eksi) alıp Rum diyarına doğru fırlatır. Dut ağacından kesilmiş olan bu odun Rum'da Ahmet Fakih eliyle tutulur ve Hacı Bektaş'ın sonradan tekkesini yapacağı yerin önüne dikilir. Odun derhal yeşererek ulu bir dut ağacı olur.[68]

Hacı Bektaş bir gün Ahî Evren'i ziyarete gider. Kırşehir yakınında bir tepede buluşurlar. Ahî Evren şeyhten gölge verecek bir ağaç hasıl etmesini isteyince o da onun kavak ağacından

---

66 *Menâkıb-HBV*, s.85-86. Buradaki menkabenin çok daha geniş bir şekli *Vilâyetnâme-HS*'da anlatılmaktadır (bkz. s.85-88). Tarihçi Âlî de Emir-i Çin Osman menkabesinde buna benzer bir olay kaydetmektedir. Rivâyete nazaran Yemen padişahının kızı tedâvi kabul etmez bir hastalıktan kendisini kurtaran Veysel Karanî'nin nefesiyle hâmile kalmış ve bir müddet sonra bir oğlan çocuğu dünyaya getirmiştir. Veysel Karanî'nin tavsiyesiyle çocuğa, tıpkı Hacım Sultan menkabesindeki gibi Osman adı konmuştur, ki Emir-i Çin Osman işte budur (bkz. Âlî, V, 58-59).

67 *Vilâyetnâme-OB*, vv. 73a-b, 80b-81a.

68 *Menâkıb-HBV*, s.16-17. Eserde bu dut ağacının hâlâ durduğu ve yukarı kısmının yanık olduğu kaydedilmiştir. Rivâyete göre bu ağacın orada dikilmesinden maksat, Hacı Bektaş'ın yerleşeceği yere işaret etmesidir.

asâsını alarak yere diker. Asâ derhal yeşerir, dal budak salıp yapraklanır ve koskoca bir ağaç olur.[69] Bir başka seferinde, ıslahı nefs eden bir haramîye bir değnek vererek bunu yere dikmesini, değnek yeşerene kadar iyilik yapmaya devam etmesini söyler. Çünkü değneğin yeşermesi günahlarının affına işaret olacaktır. Gerçekten günün birinde değneğin yeşerip dal budak salarak kocaman bir ağaç olduğu görülür.[70] Böylece haramî affedildiğini anlamış olur.

Hacım Sultan da gittiği muhtelif yerlerde, çeşitli ağaçlardan yapılma asâlarını yere dikmekte, bunlardan bazıları diker dikmez, bazıları ise kırk gün içinde yapraklanıp, dallanıp ulu ağaçlar olmaktadır.[71] Seyyid Ali Sultan attığı bir oku düştüğü yere dikmiş, ok hemen bir ağaç olarak meyve vermiştir.[72] Seyyid Rüstem Gazi de çınar ağacından yapılma bir şişi yere dikerek dua etmiş, şiş gittikçe büyüyüp gelişerek bir ulu çınar halini almıştır.[73]

Bu motifin de bir bakıma Hıristiyan geleneklerinden kaynaklandığını bize et-Taberî gösteriyor. Tarihçi bu konuda Curcis'e ait iki menkabe zikretmektedir. Rivâyete göre Curcis imana dâvet ettiği hükümdarın yakınlarından Meclitis tarafından ağaç eşyayı tekrar dallı budaklı yeşil ağaç haline getirme teklifiyle karşılaşmıştır. Curcis dua etmiş ve o anda hazır olanların gözü önünde bir anda ağaç eşyâ eskiden hangi ağaçtan yapılmışlarsa o ağaç haline gelivermişlerdir.[74] Bir başka defa Curcis imana dâvet ettiği bir kadının, evin ortasındaki tahta direği

---

69 *A.g.e.*, s.52.

70 *A.g.e.*, s.55-56.

71 *Vilâyetnâme-HS*, s.31, 69, 83.

72 *Vilâyetnâme-SAS*, s.30.

73 *A.g.e.*, s.42-43.

74 et-Taberî I3, 954. Aynı menkabe için bkz. *Kırk Sual*, s.84-85. Bu eserde Hz. Musa ve Hz. İsa'nın da kuru ağaçları, değnekleri dallı yapraklı ulu ağaçlar haline getirdikleri zikredilmektedir. Bu da kanaatimizce aynı Hıristiyan geleneğinin bir devamı olsa gerektir. Herhalde Curcis'in bu menkabeleri bizce mâlum olmayan bir dönemde İslâm âlemine de yayılmış ve halk arasında çok tutulmuşa benzemektedir.

meyveli bir ağaç haline getirmesi teklifi üzerine, dediğini yapmış ve kadının bu yolla iman etmesini sağlamıştır.[75]

## Yerden veya Taştan Su Fışkırtmak

Bu motif başta *Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî* olmak üzere üç eserde daha kullanılmıştır. Fakat en bol rastlandığı yer, adı geçen menâkıbnâmedir. İlk menkabe, Hacı Bektaş'ın Lokman-ı Perende yanındaki müridlik dönemine aittir. Bir gün Lokman abdest almak için bir ibrik su ister. Hacı Bektaş suyu getirir ama şeyhinden yerden bir pınar çıkartmasını rica eder. Şeyhi buna kadir olamayacağını bildirince kendisi dua edip tekkenin ortasından bir su fışkırtır.[76] Ayrıca yine Hacı Bektaş, Sulucakaraöyük'e yerleştikten sonra, bir defa Arafat Dağı'nda,[77] bir defa köyün içinde,[78] bir defa da bir tepe üzerinde[79] Ahî Evren'le buluşması sırasında yerden dupduru, tertemiz bir su çıkarmıştır.[80]

Abdal Musa bir yolculuk sırasında bir köy evine misafir olmuştur. Ev sahibinden içecek su ister, ama su kalmadığı için verilemez. Bunun üzerine Abdal Musa yumruğunu yere vurarak orda çok güzel suyu olan bir pınar fışkırtır.[81] Emir Sultan da benzer bir kerâmet göstermiştir. Anlatıldığına göre bir gün savaş sırasında gaziler abdest alacak su bulamazlar. Onlarla birlikte bulunan Emir Sultan[82] mızrağını yere vurarak gayet güzel bir su çıkarır.[83] Seyyid Rüstem Gazi,

---

75 et-Taberî, 13, 957.

76 *Menâkıb-HBV*, s.6.

77 *A.g.e.*, s.28.

78 *A.g.e.*, s.41.

79 *A.g.e.*, s.52.

80 *A.g.e.*, s.87.

81 *Vilâyetnâme-AM*, s.22.

82 Bursa'da türbesi bulunan ve Yıldırım Bayezid'in damadı olan ünlü şeyh Emir Sultan kasdedilmektedir.

83 *Vilâyetnâme-SAS*, s.18.

fethettiği arazide kurduğu tekkesinin yanına bir değirmen inşa etmiş fakat su bulamamıştır. Halkın kendisiyle alay etmesi üzerine, değirmenin yanındaki bir meyil üstüne çıkar ve asâsını yedi kere yere vurur. Sonuncu vuruşun ardından kuvvetle çağlayan bir su çıkarak değirmenin çarkını döndürür."[84]

Bunlardan başka taş veya kayadan su çıkarmaya dair de menkabeler bulunmaktadır. Meselâ, Karahisar kasabasının sur kapısı yanında riyâzata giren Hacım Sultan'ı görmeye gelen emir Tuğrul Beğ, ondan kendisi ve adamları için içecek su ister. Hacım Sultan oradaki bir kayanın yanına gelip "ya Allah!" diyerek elini kayaya indirir. Kaya hamur gibi çöker ve elini çeker çekmez berrak ve soğuk bir su fışkırır. Beğ ve adamları şaşırırlar, ama şeyhin velâyet gücünü de tasdik ederler.[85] Seyyid Ali Sultan'ın attığı bir ok, düştüğü yerde bir kayaya çarpar, su fışkırtır; adını Karapınar koyarlar.[86]

Her iki tip menkabenin hem Kitab-ı Mukaddes, hem de Kur'an-ı Kerim'de örneğini bulabiliyoruz. İlkinde, Filistinliler'le cenge tutuşup susayan Samson'un,[87] tam susuzluktan öleceği sırada Rabb'in emriyle yerden su çıkarıp içtiği hikâye olunur.[88] Kur'an-ı Kerim'de ise Eyyup Peygamber'in hastalığı sırasında bir ara iyice susadığı, Allah'ın emriyle ayağını yere vurarak çıkan sudan içtiği ve yaralarını yıkadığı anlatılır.[89] Ayrıca her iki mukaddes kitapta Mısır'dan çıkan ve Sina Çölü'nde ilerleyen İsrâiloğulları'nın susuzluk yüzünden Hz. Mu-

---

84 *A.g.e.*, s.42.

85 *Vilâyetnâme-HS*, s.36-37.

86 *Vilâyetnâme-SAS*, s.30. Benzer bir menkabe de *Saltıknâme*'de kaydolunmuştur. Sarı Saltık zaptettiği bir kiliseyi tekke yapar ve fırlatıp attığı asâsının değdiği taştan su fışkırır (bkz. v. 244a-b). Bundan başka yine aynı mahiyette iki menkabesi daha bulunmaktadır (bkz. vv. 261b, 286-b).

87 Bizde halk arasında Şem'un Gazi diye bilinen zat budur ve anlatılan hikâyeleri büyük çoğunluğuyla Kitab-ı Mukaddes'ten alınmadır.

88 *Hâkimler*, XV, 17-19.

89 *Sâd*, 41-42.

sa'ya başvurup su istedikleri, onun da asâsını taşa vurarak su çıkardığı anlatılmaktadır.[90]

Hz. Muhammed'in de bu şekilde mûcizeleri rivâyet olunur. Bir keresinde savaş esnâsında elindeki oku yere saplayarak su fışkırtmış ve yanındakilerin susuzluğunu gidermiştir.[91]

Aynı motifin Saint Georges'un bir menkabesinde de mevcut olduğu görülmektedir. Ölü diriltme menkabesinde bu zatın, dirilttiği on üç kişiyi yerden fışkırttığı sularla vaftiz ettiği rivâyet edilir.[92]

Anadolu dışı eski Türk efsâne ve masallarında yerden veya kayadan su çıkarma motifinin bulunmaması bunun eski Türk inançlarıyla alâkası olmadığını göstermeye yeter. Geriye Kitab-ı Mukaddes ve İslâmî gelenek kalıyor ki, menkabelerin cereyan tarzları ve eldeki örnekler, ikinciden de bir şeyler bulunmasına rağmen asıl birincinin bu konuda örnek tip vazifesini gördüğü intıbâını vermektedir. Anadolu'daki teşekkül etmiş Türk efsâne ve masalları da daha çok bu fikri destekler mahiyettedir.[93] Bunlar gözden geçirildiği vakit ilk örneklerinin Kitab-ı Mukaddes'tekiler olduğu rahatça sezilmektedir. Bunun sebebi herhalde bunların daha teferruatlı oluşu olmalıdır.

## Irmağı veya Denizi Yarıp Geçmek

Bu motifin temeli hiç şüphesiz hem Kitab-ı Mukaddes'te, hem de Kur'an-ı Kerim'de yer alan meşhur Hz. Musa'nın Kızıldeniz'i yarıp karşı sahile geçme mûcizesidir. Bilindiği üzere, İsrâiloğulları'nı Firavun'un elinden kurtarıp Filistin'e götüren Hz. Musa, tam Kızıldeniz kenarına geldiği zaman Firavun'un ordusu tarafından kıstırılır. Fakat askerler yetişmeden önce Hz.

---

90 *Çıkış*, XVII, 3-6; XX, 2-11; *el-Ârâf*, 160. Bu sonuncu yerde taştan on iki İsrâiloğlu kabilesi sayısınca su fışkırdığı da belirtilir.

91 *Terceme-i Mevâhibu'l-İlâhiyye*, s.325.

92 Delehaye, *Les légendes grecques*, s.53.

93 Msl. bkz. Önder, *Anadolu Efsâneleri*, s.49-50, 115-116; Boratav, *Türk Folkloru*, s.61. Efsânelerin metinleri ve karşılaştırma için gösterilen sayfalara bakılabilir.

Musa Allah'ın emriyle denizi yarar ve açılan yoldan kavmini karşı sahile ulaştırır. Firavun'un askerleri peşinden gelirlerse de orta yerde deniz tekrar kavuşur ve onları boğar.[94] Kitab-ı Mukaddes'te başka bir hikâye daha vardır, ki onda da İlya ve Elişa'nın Erden Nehri'nin sularını yararak karşıya geçtikleri nakledilir.[95]

Menâkıbnâmelerde ise bu konuda iki menkabeye rastlamaktayız. *Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî*'de rivâyet olunduğuna göre, Hacı Bektaş'ın ileri gelen halifelerinden Seyyid Cemal'in oğlu Asildoğan bir aralık Rumeli tarafına geçmek üzere Gelibolu karşısında boğazın kenarına gelmiştir. Bir kayık kiralayıp karşıya geçmek dilerse de, kayıkçılar tarafından reddedilir. Bunun üzerine Asildoğan denize doğru yürümeye başlar. O yürüdükçe deniz iki yana açılır ve kara ortaya çıkar. Bunu gören kayıkçılar aman dileyip pişman olurlar ve istediği kayığı verirler.[96] Bu menkabenin yine aynı yerde geçen bir benzeri Seyyid Ali Sultan için de anlatılır. Yalnız bu defa adı geçenin, kayıkçıların muhalefeti üzerine, eteğini kumla doldurup avuç avuç denize serptiği, kum serpilen yerlerin kara yolu haline geldiği kaydedilmektedir.[97]

Bir menkabesine göre de, Hacım Sultan'ın yağmur sebebiyle kabaran ırmağı yarıp karşıya geçtiği anlatılır: Kütahya evliyâsından Habip Hacı ve Beğce Sultan dervişleriyle Seyyitgazi Tekkesi'ne gitmektedirler. Yolda önlerine bir ırmak çıkar. Fakat şiddetli yağmur ırmağı kabartıp coşturmuştur. Bu yüzden

---

94 *Çıkış*, XIV, 21-23; *eş-Şuarâ*, 60-65. Olay Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim'de ana hatları itibariyle aynıdır. İlkine göre, Hz. Musa elini denize uzatmış ve şiddetli bir rüzgâr denizi ortadan ikiye yararak tek bir yol açmıştır. Deniz geri kapandığında boğulanlar sadece askerler olup Firavun kurtulmuştur. Kur'ân-ı Kerim'in rivâyetinde ise Hz. Musa asâsı ile denize vurup on iki ayrı yol açılmış, kabilelerden her biri bir yoldan geçmiştir. Deniz kapandığında ise hem askerler hem Firavun boğulmuştur. Firavun boğulacağını anlayınca iman etmişse de kabul olunmamıştır.

95 *II. Kırallar*, II, 7-8.

96 *Menâkıb-HBV*, s.82.

97 *Vilâyetnâme-SAS*, s.10.

karşıya geçiş imkânsızdır. O arada Hacım Sultan da yanlarına gelir; durumlarını görür. Hacım Sultan ırmağa yaklaşır, ırmak hemen ikiye ayrılır. Açılan yoldan hep birlikte karşıya geçerler.[98] Görüldüğü gibi bütün bu menkabelerde Hz. Musa hikâyesinin temel örneği oluşturduğu açıkça görülmektedir.

## Irmak veya Deniz Üstünde Yürümek

Bu motif, sade Bektaşî menâkıbnâmelerinde değil, onlardan önce ve sonra kaleme alınmış diğer menâkıbnâmelerde de göze çarpmaktadır. *Menâkıbu'l-Kudsîye*'de anlatıldığına göre, Malya Ovası'nda mağlup ve esir edilen Baba İlyas müridlerinden bazıları katledilir, bazıları vezir Celâluddîn Karatay'ın isteğiyle denize salıverilirler. Böylece suçlu olanlar boğulacak, olmayanlar kurtulacaktır. Fakat sonuç şaşırtıcıdır; çünkü denize bırakılan müridlerin kimi deniz üstünde yatmakta, kimi oturmakta, kimi de yürümektedir. Bu sûretle suçsuz oldukları görüldüğü için serbest bırakılırlar.[99]

Hacı Bektaş, Sarı Saltık'ı Rumeli'ne gönderdiği zaman, bu derviş iki yakınıyla Karadeniz kıyısına gelmiş, seccadesini suya serip üstüne oturarak karşı yakaya geçmişlerdir.[100] Otman Baba ise bir defa ırmak,[101] bir defa göl,[102] bir defa da deniz üstünde yürüyüp karşı kıyıya geçmiştir. Müridleri de kendisine uymak istemişlerse de her seferinde boğulma tehlikesiyle karşılaşmışlardır.[103]

Su üstünde yürüme motifine biz Kitab-ı Mukaddes'te rastlıyoruz. Hz. İsa ve şâkirtleri takibe uğradıkları bir sırada, deniz kenarında sıkıştırılırlar. Hz. İsa şâkirtlerini kayığa bindirip karşıya yollar. Kendisi de onlar kurtulana kadar halkı oyalar.

---

98 *Menâkıb-HBV*, s.84-85; *Vilâyetnâme-HS*, s.70-71.

99 *Menâkıb-Kud*, v. 37a-b.

100 *Menâkıb-HBV*, s.45-46; krş. *Saltıknâme*, v. 271a.

101 *Vilâyetnâme-OB*, s.137a.

102 *A.g.e.*, v. 98a.

103 *A.g.e.*, v. 24a-b.

Daha sonra hayret dolu bakışlar arasında denizin üstünde yürüyerek karşıya geçip şâkirtlerine yetişir. Havârî Petrus da izin isteyerek onu taklit eder; o da Hz. İsa'nın mûcizesiyle denizde yürür.[104]

Mevlânâ'nın ve Ahî Evren'in de buna benzer kerâmetler gösterdikleri nakledilmektedir.[105] Bütün bu menkabelerin örneği herhalde, başka bir yerde benzeri kaydedilmediğine göre Hz. İsa'nın mûcizesi olmalıdır.

---

104 *Matta*, XIV, 22-29.

105 Eflâkî, I, 473; Gülşehrî, *Kerâmât-ı Ahî Evren*, nşr. F. Taeschner, Wiesbaden, 1955, tıpkıbasım kısmı, v. 6b.

# SONUÇ

Her şeyden önce şunu belirtmek gerekir ki, buraya kadar gösterilmeye çalışıldığı üzere, Türkler'in İslâmiyet'i kabulden önceki devirlerde girdikleri dinlerden ve bunlar çerçevesinde yaşadıkları dinî hayatın izlerinden bir kısmını Bektaşî menâkıbnâmelerinin sergiledikleri müşahhas olarak ortaya çıkmaktadır. Bu izlerin bilhassa *Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî*, *Vilâyetnâme-i Hacım Sultan*, *Vilâyetnâme-i Otman Baba*, *Vilâyetnâme-i Sultan Şucâuddîn* ve *Vilâyetnâme-i Abdal Musa*'da yoğunlaştığı görülmektedir. Buna ek olarak, bir Bektaşî menâkıbnâmesi olmayan ve adı geçenlerden, dolayısıyla Bektaşîliğin teşekkülünden evvel yazılan *Menâkıbu'l-Kudsîye*'nin ise İslâm öncesi inanç izlerini taşıma konusunda en az *Menâkıb-ı Hacı Bektaş Velî* kadar zengin olduğu, ayrıca birçok inanç motiflerinde bu eserle çok yakın bir paralellik arzettiği de belirmektedir. Bu da bir kere daha, Babaîler'le Bektaşîler arasındaki sıkı münasebeti gösterme açısından bilhassa kayda lâyık olup tarihî bir önemi hâizdir.

Kitab-ı Mukaddes motiflerinin de aynı şekilde, *Vilâyetnâme-i Sultan Şucâuddîn* hariç, diğer menâkıbnâmelerde yoğun miktarda yer aldığı tespit edilmektedir. Bu eserde söz konusu motiflerin bulunmayışını ise, Sultan Şucâuddîn'in XV. yüzyılda İçbatı Anadolu gibi artık gayri Müslimlerle teması olmayan

dar bir bölgede yaşamış olması ile açıklamak mümkündür. Diğerleri gerek Anadolu gerekse Rumeli'nde gayri Müslim çevrelerin henüz mevcut olduğu muhtelif dönemlerde yaşamışlardır. Bu sebeple, öteki eserlerdeki Kitab-ı Mukaddes motiflerinin bolluğunu kanaatimizce Bektaşîliğin propagandacı bir hüviyete, dolayısıyla sekretik bir yapıya mâlik olmasına bağlayabiliriz. Herhalde bu sûretle, gayri Müslimlerin yabancı olmadığı konuları işleyen menkabeler aracılığıyla onların ihtidâlarını kolaylaştırma maksadı güdülmüş olmalıdır. Özellikle *Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî*, ondan sonra da *Vilâyetnâme-i Hacım Sultan* gibi en yaygın iki menâkıbnâmenin Kitab-ı Mukaddes menşe'li motifler hususunda hayli zengin oluşu, kanaatimizce bunu açıklıyor.

Tabiat kültlerinin, *Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî* hariç, bazılarında pek az bulunduğu, bazılarında hiç yer almadığı görülüyor. Şamanizm'le ilgili motiflerin en fazla *Menâkıbu'l-Kudsîye*, daha sonra *Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî* ve nihayet *Vilâyetnâme-i Otman Baba*'da toplandığı müşahede olunuyor. Uzak Doğu ve İran dinlerinden kaynaklanan inanç motiflerinin ise, *Menâkıb-ı Kaygusuz Baba* ve *Vilâyetnâme-i Sultan Şucâuddîn* dışındaki öteki menâkıbnâmelerde fazlaca yer aldığı gözden kaçmıyor. Böylece farklı kaynaklardan gelen inanç motiflerinin, bir kısmında mevcut olup bir kısmında olmayışını da, öyle sanıyoruz ki, hitap edilen çevrelerde bu motiflerin yaygınlık derecesiyle bağlantılı görmek gerekir.

Menâkıbnâmelerde mevcut inanç motiflerinin toplam miktarına göre bir sıralama yapılacak olursa, şöyle bir tablo ile karşılaşılmaktadır. Tabiat kültleri ile alâkalı sadece 14 motife karşılık, 27 Şamanist, 48 Uzak Doğu ve İran dinleriyle ilgili motif mevcuttur. Kitab-ı Mukaddes kaynaklı motifler ise 46 tanedir. Toplam miktar 145 olduğuna bakılırsa bunun

% 10'u Tabiat kültleri
% 25'i Şamanizm
% 33'ü Uzak Doğu ve İran dinleri
% 32'si Kitab-ı Mukaddes

menşe'li motifler olmak üzere bir dağılım gösterdiği ortaya çıkmaktadır. Fakat burada unutulmaması gereken bir nokta vardır: Bu dağılımda, Uzak Doğu ve İran dinleri umûmî bir gruplandırmanın ifadesidir. Oysa bu % 33'lük payın içinde Budizm, Maniheizm, Zerdüştîlik, Mazdeizm ve Mazdekizm gibi muhtelif dinler bulunmaktadır. Böyle bir genel gruplandırma, öteki tek menşe'lerle daha kolay kıyaslama yapabilmek için tercih edilmiştir. Aksi halde nispet büyüklüğüne göre yapılacak bir sıralamada % 32'lik bir hisse ile Kitab-ı Mukaddes menşe'li motiflerin birinci, % 25'lik bir nispetle Şamanist motiflerin ikinci sırayı alacakları anlaşılır. Kitab-ı Mukaddes motiflerinin propaganda için bu kadar rahat kullanılmasında kanaatimizce bir kısmının İslâmî inançlarda da mevcut olmasının payını bilhassa zikretmelidir. Nitekim 46 motifin en az yarısı İslâmî gelenekte de mevcuttur.

Umûmî sıralama göz önüne alındığında Türk heterodoksisinin unsurlarını teşkil eden İslâm öncesi inançların Bektaşî menâkıbnâmelerindeki ağırlık noktasının Şamanizm değil, Budizm ile Maniheizm ve daha sonra öteki İran dinlerinin meydana getirdiği grup olduğu açığa çıkmaktadır. Burada özellikle Budizm ve Maniheizm'in önemli yerine işaret etmelidir.

Bunlara karşılık bu çalışmada yer almayan Şîîliğe ait motiflerin biraz zayıf kalışı dikkati çekiyor. *Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî, Vilâyetnâme-i Hacım Sultan* ve kısmen *Vilâyetnâme-i Otman Baba*'da, *Demir Baba Vilâyetnâmesi* ve *Velî Baba Menakıbnamesi*'nde Hz. Ali ve Oniki İmam kültünden başka herhangi bir motife rastlanmaması, diğerlerinde bu konuda tek satır dahi bulunmaması altı çizilecek bir husustur. Bu herhalde, menâkıbnâmelerin çoğunun yazıldığı XV. yüzyılın ikinci yarısında Şîî propagandasının Anadolu'da henüz Bektaşîliğe, dolayısıyla heterodoks çevrelere yeterince nüfuz edecek bir kudrete ulaşamadığı tarzında yorumlansa gerektir. Hattâ zikredilen üç menâkıbnâmeye sözü edilen Şîî unsurların daha sonraları eklendiği bile düşünülebilir. Böylece, Bektaşî ve Kızılbaş zümrelerinin tam olarak ancak Safevî propagandasıyla Şîî inanç motiflerini tanıdığı ve benimsemeye başladığı gerçeği bir defa da-

ha kendini göstermiş olmakta, bu vesileyle Anadolu Türk heterodoksisine vücut veren ana faktörün Şîîlik değil, İslâm öncesi dinlerden kalan inançlar olduğu da açık bir sûrette belirlenmiş bulunmaktadır.

Son olarak denebilir ki, Bektaşî menâkıbnâmeleri üzerinde yapılan bu çalışmanın bir benzerini Bektaşî-Kızılbaş şiirinde de gerçekleştirmek, bizi Anadolu Türk heterodoksisinin menşe' ve unsurlarını tahlil konusunda daha da ileri götürecek, Şîî propagandanın hangi unsurları Türk heterodoksisine kattığını meydana çıkarmaya önemli ölçüde yardım edecektir.

EK: 1

**TABLO I**

| İslâm öncesi inanç motiflerinin menâkıbnâmelere dağılışı | Menâkıbu'l - Kudsiye | Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî | Vilâyetnâme-i Hacım Sultan | Vilâyetnâme-i Abdal Musa | Menâkıb-ı Kaygusuz Baba | Vilâyetnâme-i Seyyid Ali Sultan | Vilâyetnâme-i Sultan Şucâuddîn | Vilâyetnâme-i Otman Baba |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Dağ ve tepe kültü | | 1 | 3 | | | 1 | | |
| Taş ve kaya kültü | | 5 | | | | | | |
| Ağaç kültü | | 1 | | | | | 3 | |
| Sihir ve büyü yapmak | 2 | | | | | | | |
| Hastaları iyileştirmek | 1 | | | | | | | 1 |
| Gaipten ve gelecekten haber vermek | 3 | 2 | | 2 | | | | 4 |
| Tanrı'nın insan şeklinde görünmesi | 1 | | | | | | | |
| Tabiat kuvvetlerine hâkim olmak | | | 1 | | | | | 4 |
| Ateşe hükmetmek | 2 | 2 | 1 | 1 | | | | |
| Kemiklerden diriltmek | | 1 | | | | | 1 | |
| Kadın-erkek müşterek âyinler | 1 | 1 | | | | | | |
| Tahta kılıçla savaşmak | | 4 | 1 | 1 | | | | |
| Tenâsüh inancı | 2 | 1 | 1 | 1 | | | 2 | 5 |
| Hulûl inancı | 1 | | | | | | | 1 |
| Şekil değiştirme | | 8 | 2 | 2 | 2 | | 3 | |
| Ejderha ile mücadele | | 3 | 1 | | | | | 1 |
| Havada uçma | | | | | | | 2 | |
| Dört unsur inancı | 1 | | | | | | | 1 |
| Ateş kültü | | 2 | | | | | | 6 |

*Not: Her rakam motif sayısını gösterir.*

EK: 2

**TABLO II**

| Kitab-ı Mukaddes kaynaklı motiflerin menâkıbnâmelere dağılışı | Menâkıbu'l - Kudsiye | Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî | Vilâyetnâme-i Hacım Sultan | Vilâyetnâme-i Abdal Musa | Menâkıb-ı Kaygusuz Baba | Vilâyetnâme-i Seyyid Ali Sultan | Vilâyetnâme-i Sultan Şucâuddîn | Vilâyetnâme-i Otman Baba |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Ölmeden önce göğe çekilmek | 1 | | | | | | | 1 |
| Suyu kana çevirmek | | 2 | | | | | | |
| Halka felâket musallat etmek | | 1 | | | | 2 | | |
| Bereket getirmek | | 2 | | | | | | |
| Az yiyecekle çok kişiyi doyurmak | | | 1 | 1 | | | | |
| Körleri gördürmek | | | | | 1 | | | |
| Ölü insan veya hayvanı diriltmek | 1 | 3 | 1 | | | | | |
| Nefes evlâdı edinmek | | 3 | 1 | | | | | |
| Kuru odunu ağaç haline getirmek | | 3 | 3 | | | 2 | | |
| Yerden veya taştan su çıkarmak | | 5 | 1 | 1 | | 3 | | |
| Irmağı veya denizi yarıp geçmek | | 2 | 1 | | | | | |
| Irmak veya deniz üstünde yürümek | 1 | 1 | | | | | | 2 |
| TOPLAM | 3 | 22 | 8 | 2 | 1 | 7 | 0 | 3 |

*Not: Her rakam motif sayısını gösterir.*

# Kaynakça

## YAZMA KAYNAKLAR


Cezbî, *Vilâyetnâme-i Seyyid Ali Sultan*, Ankara Cebeci İl Halk Kütüphanesi, no.1189.

Ebu'l-Hayr-ı Rumî, *Saltıknâme*, Topkapı Sarayı Müzesi (Hazine) Kütüphanesi, no.1612.

Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsîye fî Menâsıbi'l-Ünsîye*, Konya Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi, no.4937.

Esirî, *Vilâyetnâme-i Sultan Şucâuddîn*, Orhan Köprülü Özel Kütüphanesi'ndeki nüsha.

Güftî Ali, *Teşrifâtu'ş-Şuarâ*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe yazmalar no.1533.

Hacı Bektaş-ı Velî, *Makalât*, Süleymaniye (Lâleli) Kütüphanesi, no.1500.

Küçük Abdal, *Vilâyetnâme-i Otman Baba*, Ankara Cebeci İl Halk Kütüphanesi, no.495.

*Menâkıb-ı Kaygusuz Baba*, Abdurrahman Güzel özel kütüphanesindeki Elmalı Tekkesi nüshası.

*Menâkıb-ı Mahmud Paşa*, Süleymaniye (Ayasofya) Kütüphanesi, no.1940 (mecmua içinde).

*Menâkıb-ı Tâcü'l-Arifîn Seyyid Ebu'l-Vefâ*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, nr. 3427.

Râmiz, *Âdâb-ı Zurefâ*, İstanbul Ün. Kütüphanesi, ty., no.91.

Şihabuddîn Vâsıtî, *Tezkiretu'l-Muttekîn ve Tabsıratu'l-Muktedîn*, Bibliothèque Nationale, De Slane, ara. no.2036.

*Vilâyetnâme-i Abdal Musa*, Bedri Noyan Özel Kütüphanesi'ndeki nüsha.


## BASILI KAYNAKLAR


*Abdal Musa Velâyetnâmesi*, Hzr. Abdurrahman Güzel, TTK Yayınları, Ankara 1999.

Abdulkahir el-Bağdadî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, nşr. M. Muhyiddîn Abdulhamid, Kahire (tarihsiz).

— *Mezhepler Arasındaki Farklar*, tercüme E. Ruhi Fığlalı, İstanbul, 1979, Selçuk Yayınları.

Ahmed Bican, *Envâru'l-Âşıkîn*, İstanbul, 1301 (taş basması).

Ahmed Eflâkî, *Menâkib al-Arifîn*; nşr. Tahsin Yazıcı, Ankara, 1958-1959, 2 cilt.

— *Âriflerin Menkıbeleri*, tercüme Tahsin Yazıcı, İstanbul, 1959-1961, MEB Yayınları, 2 cilt.

Ahmedî: *Ahmediye*, İstanbul, 1303 (taş basması).

Âlî, Gelibolulu Mustafa: *Kunhu'l-Ahbar*, V. cilt, İstanbul, 1277.

Âşık Çelebi: *Meşâiru'ş-Şuarâ*, faks. nşr. Meredith-Owens, Londra, 1971.

Âşıkpaşazâde: *Âşıkpaşazâde Tarihi*, nşr. Âlî Beğ, İstanbul, 1332.

Barhebraeus (Gregory Ebu'l-Ferec): *Abu'l-Farac Tarihi*, tercüme Ö. R. Doğrul, Ankara, 1945, TTK Yayınları, 2 cilt.

el-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkıye*, nşr. Edouard Sachau, Berlin, 1878.

— *Kitabu't-Tahkîk mâ li'l-Hind*, Londra, 1887.

el-Buharî, Muhammed b. İsmail: *Sahîhu'l-Buharî*, IV. cilt, Kahire (tarihsiz).

*Buyruk*, nşr. Sefer Aytekin, Ankara, 1967, Emek Basımevi.

el-Câhiz, *Hilâfet Ordusunun Menkıbeleri ve Türkler'in Faziletleri*, tercüme Ramazan Şeşen, Ankara, 1967, TKAE Yayınları.

el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, II. cilt, Kahire (tarihsiz).

Cüveynî, Atâmelik, *The History of the World-Conqueror*, İng. tercüme J. Andrew Boyle, Cambridge, 1958, 2 cilt.

Cüzcânî, *Tabakat-ı Nâsırî*, Kalküta, 1864.

*Dede Korkut Kitabı*, nşr. Muharrem Ergin, Ankara 1964, TKAE Yayınları.

*Demir Baba Vilâyetnamesi*, Hzr. Bedri Noyan, İstanbul 1976, Can Yayınları.

Derviş Burhan, *Vilâyetnâme-i Hacım Sultan (Das Vilâjet-nâme des Hadschim Sultan)*, nşr. Rudolf Tschudi, Berlin, 1914.

Ebû Cafer Şeyh Sadûk, *Risâletu'l-İtikadâti'l-İmâmiyye*, tercüme E. Ruhi Fığlalı, Ankara, 1978, AÜİF Yayınları.

Edirneli Mecdî, *Terceme-i Şakayık*, İstanbul, 1269.

Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye fî Menâsıbi'l-Ünsiyye: Baba İlyas-ı Horasânî ve Sülalesinin Menkabevî Tarihi*, nşr. İsmail E. Erünsal-A. Yaşar Ocak, TTK Yayınları, Ankara 1995, 2. bs.

Evliyâ Çelebi, *Seyâhatnâme*, II. ve VII. ciltler, İstanbul, 1314-1928.

Ferîduddîn Attar, *Tezkiretu'l-Evliyâ*, nşr. R. A. Nicholson, Leiden, 1905, E. J. Brill, 2 cilt.

Firdevsî, *Şehnâme*, tercüme Necati Lugal, İstanbul, 1967-1968, MEB Yayınları, 2. baskı, 4 cilt.

Gülşehrî, *Kerâmât-ı Ahî Evren*, nşr. F. Taeschner, Wiesbaden 1955.

Halil b. İsmail, *Şeyh Bedreddin Manâkıbı*, nşr. A. Gölpınarlı - İ. Sungurbey, İstanbul, 1967, Eti Yayınları.

*Hikâye-i Mevlidu'n-Nebî*, İstanbul, 1311 (taş basması).

*Hudûdu'l-Âlem*, faks. nşr. V. V. Barthold, Leningrad, 1930.

İbn Bîbî, *el-Evâmiru'l-Alâiyye fî'l-Umûri'l-Alâiyye*, faks. nşr. A. Sadık Erzi, Ankara, 1956, TTK Yayınları.

İbn Fazlan, *İbn Fazlan Seyâhatnâmesi*, tercüme R. Şeşen, İstanbul 1975, Bedir Yayınları.

İbn Hazm, *Kitabu'l-Fasl fî'l-Milel ve'l-Evhâ ve'n-Nihal*, I. cilt, Kahire, 1321.

İbn Hişam, *Sîretu'bn Hişam*, I. cilt, Kahire, 1955.

İbn Hurdadbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, nşr. De Goeje, Leiden 1889 (Kudâme b. Cafer'in *Kitabu'l-Harac'ı* ile birlikte).

İbn Rusta, *el-A'lâku'n-Nefîse*, nşr. De Goeje, Leiden, 1891.

İbnu'l-Fakih Hemedâni, *Kitabu'l-Buldan*, nşr. De Goeje, Leiden, 1885.

İbnu'n-Nedim, *el-Fihrist*, Kahire (tarihsiz).

el-İdrisî, *Géographie d'Edrisi*, Frans. tercüme P. Amédée Jaubert, I. cilt, Paris, 1836.

el-İstahrî, *Kitabu Mesâliki'l-Memâlik*, nşr. De Goeje, Leiden, 1927.

*Kaygusuz Abdal (Alâeddin Gaybî) Menâkıbnâmesi*, Hzr. Abdurrahman Güzel, Ankara 1999, TTK Yayınları.

Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretu'ş-Şuará*, nşr. İbrahim Kutluk, I. cilt, Ankara, 1978, TTK Yayınları.

*Kırk Sual*, İstanbul (tarihsiz), taş basması.

*Kitab-ı Mukaddes* (Eski ve Yeni Ahit), İstanbul, 1949.

*Kur'an-ı Kerim*.

Lâtifî, *Tezkire-i Lâtifî*, İstanbul, 1314.

Mahmud Kâşgarî, *Divan'u Lûgâti't-Türk*, III. cilt, İstanbul, 1335.

*Manzum Hacı Bektaş Veli Vilâyetnâmesi*, nşr. Bedri Noyan, Aydın 1986.

*Menâkıb-ı Gazavât-ı Seyyid Battal Gazi*, İstanbul (tarihsiz), taş basması, 6 cüz.

*Menâkıb-ı Koyun Baba Sultan*, Millî Kütüphane (Ankara) mikrofilm arşivi, nr. 3038.

Mervezî, Şerefu'z-Zaman, *Ebvab fî's-Sin ve't-Türk*, metin ve İng. tercüme V. Minorsky, Londra, 1942.

Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, nşr. M. M. Abdulhamid, Kahire, 1964, 4 cilt.

Mirzâzâde Salim, *Tezkire-i Salim*, İstanbul, 1315.

*Moğolların Gizli Tarihi*, tercüme Ahmet Temir, Ankara, 1948, TTK Yayınları.

el-Mukaddesî, *el-Bed' ve't-Tarih*, nşr. Cl. Huart, IV. cilt, Paris, 1907.

Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî, *Sahîh'u Müslim*, nşr. M. Fuad Abdulbaki, IV. cilt, Kahire, 1955.

Neşrî, *Kitab-ı Cihannümâ*, nşr. F. Taeschner, I. cilt, Leipzig, 1951.

Nizâmülmük, *Siyâsetnâme*, nşr. M. Altay Köymen, Ankara, 1976, AÜDTCF Yayınları.

*Orhun Âbideleri*: nşr. Muharrem Ergin, İstanbul, 1970.

Oruç Beğ, *Tevarih-i Âl-i Osman*, F. Babinger, Hannover, 1925.

*Relation des Mongoles ou Tartares*, nşr. M. d'Avezac, Paris, 1839.

de Saint-Quentin, Simon, *Histoire des Tartares (Historia Tartarorum)*, nşr. Jean Richard, Paris, 1965.

*Seyyid Ali Sultan (Kızıl Deli) Vilâyetnâmesi*, Nşr. Bedri Noyan, Ankara (tarihsiz).

Şah İsmail (Hatâyî), *Hatâyî Divanı*, nşr. S. Nüzhet Ergun, İstanbul, 1961.

Şehristânî, Abdulkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, nşr. M. Seyyid Kilânî, Kahire, 1961, 2 cilt.

et-Taberî, *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*, tercüme Z. K. Ugan, A. Temir, I.3 cilt, İstanbul, 1965, MEB Yayınları.

*Tevarih-i Âl-i Osman (Die Altosmanischen Anonymen Chroniken)*, nşr. F. Giese, Breslau, 1922.

Uzun Firdevsî, *Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî*, nşr. A. Gölpınarlı, İstanbul, 1958.

*Veli Baba Menakıbnamesi,* Hzr. Bedri Noyan, İstanbul 1993, Can Yayınları.

*Voyages Très Curieux Vers Les Tartares*, Paris (tarihsiz).

Yakut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldan*, nşr. F. Wüstenfeld, I. cilt, Leipzig, 1866.

Zekeriyya Kazvinî, *Âsâru'l-Bilad*, nşr. F. Wüstenfeld, Leipzig, 1848.

## ANSİKLOPEDİLER - BİYOGRAFİK LÛGATLER

Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I. cilt, İstanbul, 1333.

*Dictionnaire des Symboles*, Paris, 1973-1974, 5. ve 6. baskı, 4. cilt.

*Encyclopédie de l'Islam*, 1. baskı, Leiden, 1913-1938; 2. baskı, 1954.

*İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1950.

*İslâm-Türk Ansiklopedisi*, İstanbul, 1940.

*Türk Ansiklopedisi*, İstanbul, 1942.

*Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi*, İstanbul, 1935, 1. fasikül.

## KOLLEKTİF ESERLER -KONGRE ZABITLARI- ARMAĞANLAR

*Akten des XXIV. Internationalen Orientalistenkongress* (München, 1957), Wiesbaden, 1959.

*Fuad Köprülü Armağanı*, İstanbul, 1953.

*Histoire des Religions*, I. ve II. ciltler, Paris, 1910-1972.

*İran Şehinşahlığı'nın 2500. Yıldönümüne Armağan*, İstanbul, 1971.

*Mélanges Emile Picot*, II. cilt, Paris, 1913.

*Mémoires Couronnés*, Académie Royale de Belgique, Bruxelles 1888.

*Mevlânâ ve Yaşama Sevinci*, (III. Uluslararası Mevlânâ Semineri Bildirileri), Ankara, 1978.

*Le Monde du Sorcier* (Sources Orientales: 7), Paris, 1966.

*Proceedings of the XXVII th International Congress of Orientalists* (Ann Arbor 1967), Wiesbaden, 1971.

*Quand le Crible Était Dans la Paille...* (Hommage à P. Naili Boratav), Paris, 1978.

*Reşit Rahmetî Arat İçin*, Ankara, 1966, TKAE Yayınları.

*Türk Dünyası El Kitabı*, Ankara, 1976, TKAE Yayınları.

*II. Türk Tarih Kongresi* (Zabıtlar), İstanbul, 1943.

*VIII. Türk Tarih Kongresi* (Bildiriler), II. cilt, Ankara, 1981.

*I. Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*, I. ve IV. ciltler, Ankara, 1976 Kültür Bakanlığı Yayınları.

## TEZLER

Coşan, Esat, *Hacı Bektaş-ı Velî, Makalât*, basılmamış doçentlik tezi, Ankara, 1971.

İzgi, Özkan,*The Itinerary of Wang-Yen-Te to Kao-Ch'ang*, basılmamış doktora tezi, Harvard, 1972.

Karamustafa, Ahmet T., *A study in preislamic survivals on a turkish musulman text: Vilâyetnâme* (Montréal, 1981, basılmamış master tezi, nr. 54822.)

Köprülü, Orhan, *Tarih Kaynağı Olarak XIV. - XV. Asırlara Ait Bazı Türkçe Menâkıbnâmeler*, basılmamış doktora tezi, İstanbul, 1953.

Mecid Musazâde, *Şia Mezhebi İçinde Hulûl ve Tenâsüh*, basılmamış doktora tezi, Ankara, 1973.

Özdemir, M. Turhan, *Eski Türkler'de Şamanlık*, basılmamış doktora tezi, Ankara, 1977.

## KİTAPLAR

Akdağ, Mustafa, *Türkiye'nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi*, I. cilt, İstanbul, 1974, 2. baskı.

Akkaya, Şükrü, *Orta Anadolu'da Bir Dolaşma*, Ankara, 1934.

Atalay, Besim, *Bektaşîlik ve Edebiyatı*, İstanbul, 1340.

Aydemir, Abdullah, *Tefsirde İsrâiliyyât*, Ankara, 1979.

Babinger, Franz, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, çev. C. Üçok, Ankara, 1923.

Bareau, André, *Les Religions de l'Inde* (Bouddhisme), Paris, 1966.

Barthold, V. V., *Moğol İstilâsına Kadar Türkistan*, haz. H. D. Yıldız, İstanbul, 1981.

— *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, haz. K. Yaşar Kopraman - A. İsmail Aka, Ankara, 1975.

— *İslâm Medeniyeti Tarihi*, ilâveler ve düzeltmeler: F. Köprülü, Ankara, 1963, 2. baskı.

Bayatlı, Osman, *Bergama'da Alevi Gelini ve İnançları*, İzmir, 1957.

Benekay, Yahya, *Yaşayan Alevilik*, İstanbul, 1967.

Birdoğan, Nejat, *Anadolu Alevîliğinde Yol Ayrımı (İçerik ve Köken)*, İstanbul 1995, Mozaik Yayınları.

Birge, J. Kingsley, *The Bektashi Order of Dervishes*, Londra, 1937.

Bombaci, Alessio, *Histoire de la Littérature Turque*, Frans. tercüme I. Mélikoff, Paris, 1968.

Boratav, P. Naili, *Köroğlu Destanı*, İstanbul, 1931.

— *100 Soruda Türk Folkloru*, İstanbul, 1973.

— *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*, İstanbul, 1978.

Bordet, Louis, *Religion et Mysticisme*, Paris, 1974, 2. baskı.

Brehier, Louis, *Vie et Mort de Byzance*, Paris, 1969, 2. baskı.

Browne, E. G., *A Literary History of Persia*, I. cilt, Cambridge, 1928, 2. baskı.

Bruinessen, Martin van, *Kürtlük, Türklük, Alevîlik: Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri*, tercüme Hakan Yurdakul, İstanbul 2000, İletişim Yayınları.

Cahen, Cl., *La Turquie Pré-ottomane*, Paris 1988.

Chavannes, Edouard, *Documents Sur Les Tou-Kiue Occidentaux*, Paris, 1900.

— *Contes et Légendes du Bouddhisme Chinois*, Paris, 1921.

— *Un Traité Manichéen Retrouvé en Chine* (Paul Pelliot ile birlikte), Paris, 1912.

Delehaye, Hippolyte, *Les Légendes Hagiographiques*, Bruxelles, 1955, 4. baskı.

— *Les Légendes Grecques des Saint Militaires*, Paris, 1909.

Eberhard, Wolfram: *Çin'in Şimal Komşuları*, tcr. N. Ulutuğ, Ankara, 1942.

Eliade, Mircea, *Le Chamanisme et Les Techniques Archaïques de l'Extase*, Paris, 1974, 4. baskı.

— *Traité d'Histoire des Religions*, Paris, 1975.

— *Histoire des Croyances et des Idées Religieuses*, I. cilt, Paris, 1976.

Ergun, S. Nüzhet, *Bektaşî Şâirleri*, İstanbul, 1930.

— *Türk Şâirleri*, I. cilt, İstanbul, 1936.

Eröz, Mehmet, *Türkiye'de Alevilik Bektaşîlik*, İstanbul, 1977.

Esin, Emel, *Türk Kozmolojisi*, İstanbul, 1979.

Fırat, M. Şerif, *Doğu İlleri ve Varto Tarihi*, Ankara, 1970, 3. baskı.

Giraud, René, *L'Empire des Turcs Célèstes*, Paris, 1960.

Gökalp, Ziya, *Türk Medeniyeti Tarihi*, İstanbul, 1341.

Gölpınarlı, Abdülbaki, *Pir Sultan Abdal* (P. N. Boratav ile), Ankara, 1943.

— *Mevlânâ'dan sonra Mevlevîlik*, İstanbul, 1953.

— *Alevi-Bektaşî Nefesleri*, İstanbul, 1963.

— *Mevlâna Müzesi Yazmalar Kataloğu*, III. cilt, Ankara, 1972.

Gövsa, İ. Alâeddin, *Sabatay Sevi*, İstanbul, 1939.

Grenard, Fernand, *Le Turkestan et le Tibet* (La haute Asie: 2), Paris, 1898.

Grousset, René, *Sur les Traces du Bouddha*, Paris, 1950, 2. baskı.

— *L'Empire des Steppes*, Paris, 1952.

— *Bozkır İmparatorluğu*, tercüme M. Reşat Uzmen, İstanbul, 1980.

Günay, Umay, *Elâzığ Masalları*, Erzurum, 1975.

Güzel, Abdurrahman, *Kaygusuz Abdal*, Ankara, 1981.

Halikarnas Balıkçısı, *Anadolu Efsâneleri*, İstanbul, 1954.

Hamilton, J. Russel, *Les Ouighours à l'Epoque des Cinq Dynasties d'après les Documents Chinois*, Paris, 1955.

Harva, Uno, *Les Représentations Religieuses Chez les Peuples Altaïques*, Paris, 1959.

Hasluck, F. W., *Bektaşîlik Tedkikleri*, tercüme Ragıp Hulûsi, İstanbul, 1928.

— *Christianity and Islam Under the Sultans*, Oxford, 1929, 2 cilt.

Hitti, Philip K., *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, tercüme Salih Tuğ, II. cilt, İstanbul, 1980.

İnan, Abdülkadir, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Ankara, 1972, 2. baskı.

James, E. O., *Mythes et Rites Dans le Proche-Orient Ancien*, Paris, 1960.

Jarry, Jacques, *Hérésie et Factions dans l'Empire Byzantin du VI e au VIII e Siècles*, Le Caire, 1968.

Kafesoğlu, İbrahim, *Türk Milli Kültürü*, Ankara, 1977.

Karamustafa, Ahmet T., *God's Unruly Friends: Dervishes Groups in the Islamic Later Period 1200-1250*, Salt Lake City, 1994.

Köprülü, Fuat, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara, 1976, 3. baskı.
— *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, Ankara, 1972, 2. baskı.
— *Türk Tarih-i Dinîsi*, İstanbul, 1341 (taş basması).
Köprülüzâde M. Fuad, *Türkiye Tarihi*, I. cilt, İstanbul, 1923.
— *Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul, 1926.
— *Influence du Chamanisme Turco-Mongol Sur Les Ordres Mystiques Musulmans*, İstanbul, 1929.
Ligeti, Louis, *Bilinmeyen İç Asya*, tercüme S. Karatay, İstanbul, 1970.
Mélikoff, Irène, *La Geste de Melik Danişmend*, Paris, 1960.
— *Abu Muslim, le Porte-Hache du Khorassan*, Paris, 1962.
— *Sur les Traces du Soufisme Turc: Recherches sur l'Islam Populaire en Anatolie*, İstanbul 1992, Isis Yayınları.
— *Uyur İdik Uyardılar: Alevîlik-Bektaşîlik Araştırmaları*, tercüme Turan Alptekin, İstanbul 1993, Cem Yayınları.
— *Hadji Bektash: Un Mythe et ses Avatars, Genèse et Evolution du Soufisme Populaire en Turquie*, Leiden 1998, E.J. Brill
— *Hacı Bektaş: Efsaneden Gerçeğe*, tercüme Turan Alptekin, İstanbul 1998, Cumhuriyet Kitabevi, 1. bs.
Mensching, Gustav: *Sociologie Religieuse*, Paris, 1951.
Muhammed Hamidullah: *İslâm Peygamberi*, tercüme Kemal Kuşçu, I. cilt, İstanbul, 1966.
Noyan, Bedri, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik*, Hzr. Şakir Keçeli, Ankara 1998-1999, Ardıç Yayınları, 3 cilt.
Ocak, Ahmet Yaşar: *Babaîler İsyanı: Alevîliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2000, 3. bs.
— *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler: Metodolojik Bir Yaklaşım*, TTK Yayınları, Ankara 1997, 2. bs.
— *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sufilik: Kalenderîler*, TTK Yayınları, Ankara 1999, 2. bs.
Ohlmarks, A., *Studien zum Problem des Schamanismus*, Lund-Kopenhagen, 1939.
Okutan, H. Tahsin, *Şebinkarahisar ve Civarı*, basım yeri ve tarihi yok.
Orkun, H. Namık, *Türk Efsâneleri*, İstanbul, 1943.
Ostrogorsky, Georges, *Histoire de l'Etat Byzantin*, Paris, 1969.
Ögel, Bahaeddin, *İslâmiyet'ten Önce Türk Kültür Tarihi*, Ankara, 1971.
— *Türk Mitolojisi*, I. cilt, Ankara, 1971.
— *Büyük Hun İmparatorluğu Tarihi*, I. cilt, Ankara, 1981.
Önder, Mehmet, *Anadolu Efsâneleri*, Ankara, 1966.
— *Şehirden Şehire*, İstanbul, 1972, 2 cilt.
Öztelli, Cahit, *Pir Sultan Abdal*, İstanbul, 1971.
— *Bektaşî Gülleri*, İstanbul, 1973.
Peuch, Henri-Charles, *Le Manichéisme*, Paris, 1949.
Radloff, Wilhelm, *Sibarya'dan*, tercüme A. Temir, Ankara, 1954-1957, 2 cilt.

Rasonyi, L., *Tarihte Türklük*, Ankara, 1971.

Rışvanoğlu, Mahmut, *Doğu Aşiretleri ve Emperyalizm*, İstanbul, 1978.

Roux, Jean-Paul, *La Mort chez Les Peuples Altaïques Anciens et Médiévaux*, Paris, 1963.

— *Eski ve Oratçağlarda Altay Türklerinde Ölüm*, tercüme Aykut Kazancıgil, İstanbul 1999, Kabala Yayınları.

— *Faune et Flore Sacrées Dans les Sociétés Altaïques*, Paris, 1966.

— *Les Traditions des Nomades de la Turquie Méridionale*, Paris, 1970.

— *La Religion des Turcs et des Mongols*, Paris 1984, Payot.

— *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, tercüme Aykut Kazancıgil, İstanbul 1994, İşaret Yayınları.

Ruben, Walter, *Buddhizm Tarihi*, tercüme Abidin İtil, Ankara, 1947.

Runciman, Steven, *Le Manichéisme Médiéval*, Paris, 1949.

— *La Civilisation Byzantine*, Paris, 1952.

Sakaoğlu, Saim, *101 Anadolu Efsânesi*, İstanbul, 1976.

— *Anadolu Türk Efsânelerinde Taş Kesilme Motifi*, Ankara, 1980.

Samancıgil, Kemal, *Alevi Şiirleri Antolojisi*, İstanbul, 1946.

Schimmel, Annemarie, *Dinler Tarihine Giriş*, Ankara, 1955.

Stefanov, Yordan, "Demir Baba Tekkesi", *Bulgaristan Alevileri ve Demir Baba Tekkesi*, ed. Ivaniçka Georgieva, çev. Türker Acaroğlu, İstanbul 1998, Kaynak Yayınları.

Şapolyo, Enver Behnan, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul, 1946.

Tanyu, Hikmet, *Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri*, Ankara, 1967.

— *Türkler'de Taşla İlgili İnançlar*, Ankara, 1968.

— *Dinler Tarihi Araştırmaları*, Ankara, 1973.

— *Türkler'in Dinî Tarihçesi*, Ankara, 1976.

— *İslâmlık'tan Önce Türkler'de Tek Tanrı İnancı*, Ankara, 1980.

Tekin, Şinasi, *Uygurca Metinler II: Maytrısimit*, Ankara, 1976.

Togan, Z. Velidi, *Umûmî Türk Tarihine Giriş*, İstanbul, 1970, 2. baskı.

— *Reşideddin Oğuznâmesi*, İstanbul, 1972.

Tucci, G., *Les Religions du Tibet et de la Mongolie* (W. Heissig ile), Paris, 1973.

Turan, Osman, *Oniki Hayvanlı Türk Takvimi*, İstanbul, 1941.

— *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, Ankara, 1965.

— *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, I. cilt, İstanbul, 1969.

— *Selçuklular ve İslâmiyet*, İstanbul, 1971.

Uzunçarşılı, İ. Hakkı, *Anadolu Beylikleri*, Ankara, 1969, 2. baskı.

Ülkütaşır, M. Şakir, *Türk ve İslâm Geleneğinde Ağaç*, İstanbul, 1963.

Velikanoff, Ç. Ç., *Sobreniye Soçineniy* (bütün eserleri), V. cilt, Alma Ata, 1972.

Vryonis, Speros, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor*, Berkeley, 1971.

Yalgın, A. Rıza, *Cenupta Türkmen Oymakları*, I. cilt, Ankara, 1977, 2. baskı.

Yıldız, H. Dursun, *İslâmiyet ve Türkler*, İstanbul, 1976.

Yinanç, M. Halil, *Anadolu'nun Fethi*, İstanbul, 1944.

Widengren, Geo, *Les Religions de l'Iran*, Paris, 1968.

Wittek, Paul, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, tercüme Güzin Yalter (Batı Dillerinde Osmanlı Tarihleri), İstanbul, 1971, 2. baskı.

## MAKALELER

Aalto, P., "Iranian Contact of the Turks in Preislamic Times", *ST* (1971).

Anohin, A. V., "Altay Şamanlığına Ait Maddeler", tercüme A. İnan, *Makaleler ve İncelemeler*, Ankara, 1968.

Arat, R. Rahmeti, "Uygurlar'da Istılahlara Dair", *TM*, VII-VIII2 (1942).

Babinger, Franz, "Koyun Baba", *EI1*.

Barkan, Ö. Lutfi, "Kolonizatör Türk Dervişleri", *VD*, II (1942).

Barthold, V. V., "Orta Asya'da Moğol Fütuhatına Kadar Hıristiyanlık", *TM*, I (1925).

— "Khwârizm", *EI1*.

Bazin, Louis, "Etat des Discussions sur la Pénétration du Bouddhisme et du Manichéisme en Milieu Turc", *Itinéraire d'Orient* (Hommage à Claude Cahen), *Res Orientalis*, VI (1994).

Bazin, Marcel, "Le Culte des Arbres et des Montagnes Dans le Tales", *Quand le Crible Était Dans La Paille...*, Paris, 1978.

Beldiceanu, Irène, "La Vita de Seyyid Ali Sultan et la Conquête de la Tharce par les Turcs", *Proceedings of the XXVIII th International Congress of Orientalists"* (Ann Arbor, 1967), Wiesbaden, 1971.

— "Seyyid Ali Sultan d'après les Régistres ottoınans: L'Installation de l'Islam Hétérodoxe en Thrace", *The Via Egnatia under Ottoman Rule 1380-1699,* ed. E. A. Zachariadou, Crete 1996.

Blochet, Edgar, "Mazdeizm'in Türk Kavimlerinin İtikatları Üzerindeki Tesiri", *MTM*, 2 (1331).

Boyle, J. Andrew, "Ortaçağda Türk ve Moğol Şamanizmi", *TFAD*, tercüme O. Ş. Gökyay, sayı 297, Nisan 1974.

Buluç, Sâdettin, "Şamanizm'in Menşei ve İnkişafı Hakkında", *TDED*, II (1948).

— "Elvan Çelebi'nin Menâkıbnâmesi", *TM*, XIX (1977-1979).

Cahen, Claude, "Le Problème Ethnique en Anatolie", *CHM*, II2 (1954).

— "Baba Ishaq, Baba Ilyas, Hadjdji Bektash et Quelques Autres", *Turcica*, I (1969).

Canpolat, Mustafa, "Divan-ı Lûgat- it-Türk'te Şamanizm İzleri", *TFAY*, 1974.

Castagné, Joseph, "Survivances d'Anciens Cultes et Rites en Asie Centrale", *Revue d'Ethnologie*, XV (1923).

Chavannes, Edouard, "Le Cycle Turc des Douze Animaux", *T'oung-Pao*, VIII (1906).

Çağatay, Saadet, "Karaçay Halk Edebiyatında Avcı Bineger", *Fuad Köprülü Armağanı*, İstanbul, 1953.

— *"Türk Halk Edebiyatında Geyiğe Dair Bazı Motifler"*, *TDAY*, 1956.

— *"İslâmiyet'ten Önce Türk Edebiyatı Tarihi"*, *TDEK*, Ankara, 1976.

— *"Köktürk Tarihinin Çok Önemli Bir Belgesi: Soğukça Bugut Yazıt"*, TDAY, 1975-1976 (Semih Tezcan ile).

Demieville, Paul, "Le Bouddhisme Chinois", *Histoire Des Religions 1*, Paris, 1970.

Deny, Jean, "Sary Saltyq et le nom de la ville de Babadaghi", *Mélanges Emile Picot*, II. cilt, Paris, 1913.

Diyarbekirli, Nejat, "Vestiges des croyances altaîques dans l'art seldjoukide", *Turcica*, III (1971).

Doğrul, Ö. Rıza, "Ağaç", *İslâm-Türk Ansiklopedisi*, İstanbul, 1940.

Duchesne-Guillemin, J., "L'Iran Antique et Zaroastre", *Histoire des Religions 1*.

Eberhard, Wolfram, "Çin Kaynaklarına Göre Garbî ve Orta Asya Halklarının Medeniyeti", *TM*, VII-VIII1 (1940-1942).

— "Eski Çin Kültürü ve Türkler", *DTCFD*, I4 (1943).

— "Toba Devrinde Budist Kilisesi", *DTCFD*, IV (1946).

Esin, Emel, "Selçuklu Sanatı Evren Tasvirinin Türk İkonografisinde Menşe'leri", *SAD*, I (1969).

— "Mîlâdî VIII. Yüzyılda Türkistan'da İslâmiyet'in Burkan Dini ile Karşılaşması", *TKA*, 1-2 (1977-1978).

— "İslâmiyet'ten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslâm'a Giriş", *TKEK*, II, 1b, İstanbul, 1978.

Eyice, Semavi, "Çorum'un Mecidözü'nde Âşık Paşa Oğlu Elvan Çelebi Zâviyesi", *TM*, XV (1969).

Fahd, Toufic, "Naissance de l'Islam", *Histoire des Religions 2*, Paris, 1972.

Gökalp, Ziya, "Türk İli, Eski Türkler'de Din", *EFM*, V (1332).

Gölpınarlı, Abdülbaki, "Hacım Sultan", *TA*.

— "Kaygusuz Abdal", *TA*.

Guidi, Michelangelo, "Mêzdek", *EI1*.

de Harlez, Charles, "Les croyances des premiers chinois", *Mémoires Couronnées*, Académie Royale de Belgique, Bruxelles, 1888.

Hasan Fehmi, "Otman Baba Vilâyetnâmesi", *TY*, V (1927).

Hilmi Ziya, "Türk Tarihinde Dinî Rühiyat Müşahedeleri", *Mihrab*, sayı 13-14 (1340).

Huart, Clément, "Hurûfîya", *EI1*.

İnalcık, Halil, "Dervishe and sultan: An analysis of the *Otman Baba Vilâyetnâmesi*", *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire: Essays on Economy and Society*, Bloomington 1993,

İnan, Abdülkadir, "Türk Boylarında Dağ, Ağaç ve Pınar Kültü", *Reşit Rahmeti Arat İçin*, Ankara, 1966.

— "Dede Korkut Kitabı'nda Eski İnançlar ve Gelenekler", *TKA*, III-IV (1966-1969).

— "Müslüman Türkler'de Şamanizm'in Kalıntıları", *Makaleler ve İncelemeler.*

— "Türkler'de ve Moğoallar'da Defin Merasimi", *aynı eser.*

— "Yakut Şamanizminde İja Kıl", *aynı eser.*

Inostrantsev, K., "Eski Türkler'in İnançları Hakkında Birkaç Söz", *aynı eser.*

İzgi, Özkan, "Kao-Ch'ang Uygurları Hakkında", *TD*, 32 (1979).

Kafesoğlu, İbrahim, "Eski Türk Dini", *TED*, III (1972).

— "Asya Türk Devletleri", *TDEK.*

Kiel, Machiel, "Sarı Saltık ve Erken Devir Bektaşîlik Üzerine Notlar", *TDA*, 9 (1980).

Koppers, Wilhelm, "İlk Türklük ve İlk İndo Cermenlik", *Belleten*, V (1941).

Köprülü, Fuat, "Ortazaman Türk Devletlerinde Hukûkî Sembollerdeki Motifler", *THİTM*, II (1939).

— "Mısır'da Bektaşîlik", *TM*, VI (1939).

— "Abdal", *THEA*.

— "Abdal Musa", *TK*, sayı 124 (1973).

— "Ahmed Yesevî", *İA*.

— "Türk Edebiyatının Menşei", *Edebiyat Araştırmaları*, Ankara, 1966.

Köprülüzâde M. Fuad, "Anadolu'da İslâmiyet", *EFM*, 4-6 (1338-1340).

— "Bektaşîliğin Menşe'leri", *TY*, III (1341).

Kramers, J. H., "Ostad-Sîs", *EI1*.

Massignon, L. - Anavati, G. C., "Hulûl", *EI2*.

Mélikoff, Irène, "Le Problème Kızılbaş", *Turcica*, XII (1975).

— "Recherches sur l'Islam Populaire au Siècle de Mevlânâ", *Mevlâna ve Yaşama Sevinci*, Ankara, 1978.

Muhammed Mukri, "L'idèe de l'Incarnation Chez les Ahl-i Haqq", *Akten des XXIV. Internationalen Orientalistenkongress* (München, 1957), Wiesbaden, 1959.

Nau, F., "Textes Nestoriens, Magiques, Mazdéens, Bardésanites, Marcionites, Manichéens, Moniens", *JA*, II (1913).

Noyan, Bedri, "Bektaşîlik'te Dokunulmayan Hayvanlar", *TFAD*, sayı 279, (Ekim 1972).

Ocak, Ahmet Yaşar, "XIII. ve XIV. Yüzyıllar Anadolu Türk Tarihi Bakımından Önemli Bir Kaynak: Menâkıb'ul-Kudsiye fî Menâsıb'il-Unsîye", *TD*, 32 (1979).

— "Bazı Menâkıbnâmelere Göre XIII. - XV. Yüzyıllardaki İhtidâlarda Heterodoks Şeyh ve Dervişlerin Rolü", *OA*, II (1981).

— "Kalenderîler ve Bektaşîlik", *Doğumunun 100. Yıldönümünde Atatürk'e Armağan*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul, 1981.

— "Les milieux soufis dans les territoires du beylicat ottoman et le problème des 'Abdalan-ı Rum' (1300-1389)", *The Ottoman Emirate (1300-1389)*, ed. Elizabeth A. Zachariadou, Rethymnon 1993,

— "Hacım Sultan", *TDVİA.*

Ögel, Bahaeddin, "Uygurlar'ın Menşe' Efsânesi", *DTCFD*, VII-2 (1948).

— "Doğu Göktürkleri Hakkında Vesikalar ve Notlar", *Belleten*, XXI (1957).

— "Eski Türk-İran Kültür İlişkileri Hakkında Notlar", *İran Şehinşahlığı'nın 2500. Yıldönümüne Armağan*, İstanbul, 1971.

Önder, Mehmet, "Eine Neuendeckte Quelle zur Geschichte des Seltschuken in Anatolien", *WZKM*, LV (1959).

Özerdim, M. Nabi, "Çin Dininin Menşei Meselesi ve Dinî İnançlar", *Belleten*, XXVI (1962).

Öztelli, Cahit, "Eski İnançların Bugünkü İzleri", *I. Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*, IV. cilt, Ankara, 1976.

Peuch, Henri-Charles, "Le Manichéisme", *Histoire des Religions 2*, Paris, 1972.

Potapov, L. P., "Göçebelerin İptidâî Cemaat Hayatlarını Anlatan Çok Eski Bir Âdet", *TD*, 15 (1960).

Roux, Jean-Paul, "La Religion des Turcs de l'Orkhon du VIIe et VIIIe Siècles", *RHR*, 1, 2 (1962).

— "Tângri, Essai sur le Ciel-Dieu des Peuples Altaïques", *RHR*, CXLIX, CL..

— "Le Cahaman", *Le Monde du Sorcier* (Sources Orientales: 7), Paris, 1966.

— "Les Fidèles de Vérité et les Croyances Religieuses Turques", *RHR*, 1 (1969).

— "Une Survivance des Traditions Turco-Mongoles Chez les Séfévides", *RHR*, 1 (1973).

— "Dieu Dans le Kitab-ı Dede Qorqut", *REI*, XLIIII (1975).

— "Fonctions Chamaniques et Valeur du Feu Chez les Peuples Altaîques", *RHR*, 1 (1976).

— "Recherches des Survivances Préslamiques Dans les Textes Turcs Musulmans: Le Kitab-ı Dede Qorqut", *JA*, CCLXIV (1976).

Schimidt, Walter, "Eski Türkler'de Din", *TDED*, XIII (1964).

Spuler, Bertold, "Göktürkler'de Dini ve Kültürleri Hakkında Mülâhazalar", *VIII. Türk Tarih Kongresi*, II. cilt, Ankara, 1981.

Şeşen, Ramazan, "Klâsik İslâm Kaynaklarına Göre Eski Türkler'in Dini ve Şaman Kelimesinin Menşei", *TED*, 10-11 (1979-1980).

Tanyu, Hikmet, "Türkler'de Ateşle İlgili İnançlar", *I. Uluslararası Türk Folklor Kongresi*, IV. cilt.

Tekin, Şinasi, "Mani Dininin Uygurlar Tarafından Devlet Dini Olarak Kabulü", *TDAY*, 1962.

— "Uygur Edebiyatının Meseleleri", *TKA*, 1-2 (1968).

Togan, Nazmiye, "Peygamber Zamanında Şarkî ve Garbî Türkistan'ı Ziyaret Eden Çinli Budist Rahibi Hüen Çang'ın Bu Ülkelerin Dinî ve Siyasî Vaziyetine Ait Kayıtları", *İTED*, IV (1964).

Togan, Z. Velidî, "Oğuzlar'ın Hıristiyanlığı Meselesine Ait", *TM*, II (1927).

— "İbn al-Fakih'in Türkler'e Dair Haberleri", *Belleten*, XII (1948).

Turan, Osman, "Selçuklu Türkiyesi Din Tarihine Ait Bir Kaynak: Fustat'ul-Adâla fî Kavâid'is-Saltana", *Fuad Köprülü Armağanı*.

— "Babek", *İA*.

Ülken, H. Ziya, "Anadolu Örf ve Âdetlerinde Eski Kültürlerin İzleri", *İFD*, XVII (1969).

Ülkütaşır, M. Şakir, "Türkler'de Ağaç Kültü", *Halk Bilgisi Haberleri*, sayı 83 (Eylül 1938).

Ürekli, Bayram -Baş, Ali, "Veli Baba ve Senirkent Uluğbey'deki manzumesi", *SÜFFED*, 9-10 (1994-1995).

Vaux, Carra de, "Tanâsuh", *EI1*.

Wensinek, A. J.: "Ka'ba", *EI1*.

Yaltkaya, Şerefeddin: "Eski Türk An'anelerinin Bazı Dinî Müesseselere Tesiri", *II. Türk Tarih Kongresi*, İstanbul, 1943.

# DİZİN

## B

C

## H

## J



## K

L



M

N



O



Ö

## Ş

## T

Ahmet Yaşar Ocak'ın bu incelemesi, onun "kitabî"-"ortodoks" İslâmiyet dışındaki Müslümanlık anlayışları ve pratikleri hakkındaki araştırma zincirinin önemli halkalarından birini oluşturuyor. *Türkler, Türkiye ve İslâm* ve *Türk Sufîliğine Bakışlar*'dan bildiğimiz kuramsal bakışı ayrıntıya indiren bu usta zanaatkâr ürünü çalışma, "Anadolu heterodoksisi" tarihine değerli bir katkı sunuyor. Kitapta, eski Türk inançlarının, şamanizmin, Uzakdoğu ve İran dinlerinin, Hıristiyanlığın, Yahudiliğin, putperestliğin İslâm öncesi dönemde Türk topluluklarını nasıl etkilediği ve İslâm sonrasına hangi motifleri miras bıraktığı üzerinde duruluyor. Dönemler ve dinler boyunca hayat eden kültlere, doğaüstü inanışlara, sağaltma ritüellerine, "hayır" ve "şer" alâmetlerine vb. dikkat çekiliyor. Sözkonusu motiflerin ve tarihsel mirasın izi, önemli Bektaşî menâkıbnâmeleri boyunca sürülüyor: Hacı Bektaş-ı Velî, Hacım Sultan, Abdal Musa, Kaygusuz Baba, Seyyid Ali Sultan, Sultan Şecâüddîn, Osman Baba menâkıbnâmeleri ve Babaî hareketinin Menâkıbnâme-i Kudsîye'si... Din tarihine sosyal tarihçilik perspektifiyle bakan Ahmet Yaşar Ocak, dinsel kültürleri tarihsel ve toplumsal arkaplanları ve karmaşık etkileşimleri içinde tahlil ederek, bu ülkeyi anlamak açısından vazgeçilmez bir pencere açıyor. ■



İLETİŞİM 607
ARAŞTIRMA İNCELEME 96




ISBN-13: 978-975-470-783-0